Vitus Angermeier

Über die Auslöschung von Land und Leuten

Die Ursachen von Massensterben und Schutzmaßnahmen gegen diese
gemäß Carakasaṃhitā, Vi. 3

Leicht adaptierte und korrigierte Version der Diplomarbeit von 2007
(Betreuerin: O. Univ.-Prof. Dr. Karin C. Preisendanz)

Wien 2010

Die Idee für diese Diplomarbeit entstand im Rahmen einer Lehrveranstaltung zur Überlieferung und den Grundlagen des Āyurveda auf einen Hinweis von Frau Prof. Dr. Karin C. Preisendanz hin, der ich hiermit für ihre hervorragende und geduldige Betreuung während des Entstehungsprozesses meiner Arbeit und auch für ihre große Unterstützung während meines gesamten Studiums ganz besonders danken möchte.

Des Weiteren gebührt mein herzlichster Dank all denen, die in verschiedenster Weise zum Gelingen dieser Arbeit und meines Studiums beigetragen haben. Neben meinen Eltern möchte ich hier insbesondere meine Lehrer, Studienkollegen und Freunde Prof. Dr. Chlodwig H. Werba, Prof. Dr. Roque Mesquita, Maria Waldsich, Shakiri Grußmann, Barbara Schaffer, Erwin Steinbach, Christian Ferstl, Dr. Sung Yong Kang, Mag. Judith Starecek, Christina Schöftner und Sandra Illibauer dankend erwähnen.

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis

AH	Aṣṭāṅgahṛdaya
Apte	APTE, Vaman Shivram: *The practical Sankrit – English Dictionary; Containing Appendices on Sanscrit Prosody and important Literary & Geographical names in the ancient history of India*, Poona 1890. [Fourth Revised & Enlarged Edition: Delhi 1965].
AS	Aṣṭāṅgasaṅgraha
ĀS	Āyurvedasaukhya
ĀD	Āyurvedadīpikā
Bhela	Bhelasaṃhitā
BI(I)HM	Bulletin of the (Indian) Institute of History of Medicine, Osmania Medical College, Hyderabad.
CaS	Carakasaṃhitā
Ci.	Cikitsāsthāna
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics.
IJHS	Indian Journal of History of Science.
IT	Indologica Taurinensia, Official Organ of the International Association of Sanskrit Studies.
JA	Journal Asiatique.
JAS	Journal of the Asiatic Society, Calcutta.
JEĀS	Journal of the European Āyurvedic Society.
JKT	Jalpakalpataru
Ka.	Kalpasthāna
M-W	MONIER-WILLIAMS, Monier: A Sankrit – English Dictionary; etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages, Oxford 1899 [repr. Delhi 1999].
Ni.	Nidānasthāna
Pañc	Pañcatantra
pw	BÖHTLINGK, Otto: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, St. Petersburg 1879–1889 [repr. Leipzig 1923–1925].
PW	BÖHTLINGK, Otto und Rudolph ROTH: *Sanskrit Wörterbuch*, St. Petersburg 1855–1875.
PO	Poona Orientalist.
Rām	Rāmāyana
Śā.	Śārīrasthāna

Si.	Siddhisthāna
SN	Saṃyuttanikāya
Sū.	Sūtrasthāna
SuS	Suśrutasaṃhitā
StII	Studien zur Indologie und Iranistik.
TV	Tantravārttika
Utt.	Uttaratantra (in SuS), Uttarasthāna (in AS)
Vi.	Vimānasthāna
VĀ	Vṛkṣāyurveda
WZKS(A)	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZMR	Zeitschrift für Missionarswissenschaft und Religionswissenschaft.

Einleitung

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet das dritte Kapitel im dritten Abschnitt der Carakasaṃhitā, welches sich in erster Linie mit dem Phänomen des Auftretens von Massensterben beschäftigt. Nach der Erstellung einer annotierten Übersetzung, die im letzten Kapitel zu finden ist, wurden die einzelnen im Kapitel besprochenen Themenkomplexe genauer untersucht und unter Berücksichtigung des wichtigsten Kommentars zur Carakasaṃhitā, der Āyurvedadīpika des Cakrapāṇidatta, und unter Zuhilfenahme weiterer Stellen aus der Saṃhitā selbst weiter ausgearbeitet. Wo Probleme durch diese am nächsten liegenden Primärquellen nicht ausreichend geklärt werden konnten, habe ich zusätzlich weitere medizinische und nicht-medizinische Werke, die ungefähr der selben zeitlichen Periode zugerechnet werden können, zu Rate gezogen. Dazu gehören unter anderem die Suśrutasaṃhitā, die Bhelasaṃhitā, die Dharmasūtras von Āpastamba, Gautama, Baudhāyana und Vasiṣṭha[1] und Teile des Mahābhārata[2].

Diesem Hauptteil der Arbeit sind einführend zwei Kapitel vorangestellt, die kurz die Quellenlage, die Position der Carakasaṃhitā innerhalb der indischen Medizin, den Inhalt des dem Kapitel übergeordneten Abschnitts (Vimānasthāna) und die Struktur des bearbeiteten Kapitels selbst darstellen sollen.

Von großer Bedeutung für das Verständnis vieler der im Kapitel angesprochenen Konzepte ist eine Reihe von Begriffen, wie Störfaktor, Heilmittel, Ort oder Zeit, die ich im Glossar auf den Seiten 99–115 überblicksmäßig behandle. Da diese Faktoren nicht nur hier, sondern in der gesamten Carakasaṃhitā und im Āyurveda überhaupt eine zentrale Rolle spielen, bedarf im Gunde jeder einzelne von ihnen einer wesentlich ausführlicheren Bearbeitung, die aber im vorliegenden Rahmen nicht möglich ist. Deshalb beschränke ich mich hier ausschließlich auf ausgewählte Textstellen aus der Carakasaṃhitā. Ergänzend sollen die Tabellen auf den Seiten 91–105 einen schnellen Einblick in die Konzepte und Zusammenhänge, die hinter diesen Begriffen stehen, geben.

[1] Zur Datierung dieser Texte vgl. Fußnote 35.

[2] Laut Hopkins entstand das Mahābhārata – bis auf den ältesten Kern, die Bhārata-Schicht – ab 400 v.Chr. und war um 200 n. Chr. im Großen und Ganzen abgeschlossen (vgl. HOPKINS 1901, p. 386–402).

1 Die Carakasaṃhitā

1.1 Position in der medizinischen Literatur, Werkname und Autor

Die bedeutsamsten Werke der altindischen Medizin sind die Carakasaṃhitā, die Suśrutasaṃhitā und die Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā von Vāgbhaṭa, deren Autoren als die *vṛddhatrayī*, die Trias der Alten, bezeichnet werden.

Von diesen dreien gelten die ersten beiden als die ältesten überlieferten Werke, die ausdrücklich der Medizin gewidmet sind. Frühere medizinische Ansätze sind spärlich im Ṛgveda und in größerem Ausmaß im Atharvaveda zu finden, als dessen Anhang (*upāṅga*) oder Neben-Veda (*upaveda*) die medizinischen Saṃhitās auch gelten.[3] Obwohl im Großen und Ganzen die Unterschiede überwiegen, gibt es einige Gemeinsamkeiten zwischen vedischer Medizin und den klassischen Medizinsystemen. Zum Beispiel wird – wie im Atharvaveda – auch in Caraka- und Suśrutasaṃhitā noch das Rezitieren von magischen Formeln bei der Behandlung von Krankheiten und beim Sammeln und Zubereiten von Heilmitteln vorgeschrieben.[4]

Allerdings haben sich mit den klassischen Saṃhitās, die vielmehr einer rationalen Methodik folgen und die der Erklärung von Krankheitsursachen und der Behandlung der Krankheiten die Lehre von den Störfaktoren[5] zu Grunde legen, offensichtlich die Berufs-Ärzte (*vaidya*, *bhiṣak* oder *cikitsaka*) – vermutlich vor allem Angehörige der Vaiśya-Klasse[6] – gegen die brahmanischen Vertreter der älteren magisch-religiös geprägten vedischen Medizin durchgesetzt.[7]

Offensichtlich stand diese sich neu entwickelnde Wissenschaft einer anderen Tradition wesentlich näher, nämlich der des Buddhismus. Dafür spricht unter anderem die Nennung der drei Störfaktoren als mögliche Ursachen für Leid innerhalb des Pāli-

---

[3] Vgl. JOLLY 1901, p. 16; ZYSK 1985 und MEULENBELD 1999b, p. 316. Auch in der Carakasaṃhitā wird erwähnt, dass man als Arzt von den vier Veden den Atharvaveda verehren soll, da in ihm Medizin verkündet wird, weil er Freigiebigkeit, Segenswünsche, Huldigungsgaben, Glücksbringer, Brandopfer, usw. verlangt (vgl. Sū.30.21).

[4] Zu Mantras im Āyurveda vgl. ZYSK 1989, p. 123–143. Zu Mantras in der Carakasaṃhitā vgl. SHARMA/DASH 1976, p.xxxiii. Einen Beleg für die Empfehlung von Mantras in der Carakasaṃhitā gibt es auch in Vi.3.36.1, wo magische Formeln als heilsam bezeichnet werden.

[5] Vgl. p. 99-100.

[6] Vgl. p. 37 und Sū.30.29, wo das Studieren des Āyurvedas nur den Vaiśyas zum Zwecke des Praktizierens empfohlen wird.

[7] Vgl. JOLLY 1901, p. 16; ZYSK 1985, p. 10–11; THITE 1982.

Kanons[8] oder auch die Verwendung mancher Begriffe nach eindeutig buddhistischem Verständnis.[9]

Das älteste unter den klassischen Werken ist die Carakasaṃhitā, die sich besonders mit innerer Medizin beschäftigt, während die Suśruta- und Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā in erster Linie auf Chirurgie ausgerichtet sind.

Die Herkunft des Namens der Carakasaṃhitā ist zweifelhaft. Laut einer Legende, die in chinesischen buddhistischen Schriften überliefert ist, soll der Kuṣāṇa-König Kaniṣka einen Leibarzt namens Caraka gehabt haben, ob dieser jedoch mit dem Redaktor der Carakasaṃhitā identisch war, ist fraglich.[10] Jedenfalls scheinen das Wort und der Name schon in der frühen Zeit relativ häufig gewesen zu sein. So gibt es eine vedische Rezitationsschule mit diesem Namen, die dem Kṛṣṇa Yajurveda zugeordnet ist.[11] Vielleicht bezeichnete der Begriff *caraka*, der wörtlich übersetzt einfach „Wanderer" bedeutet, aber auch Wanderärzte, deren Lehrwerk die Carakasaṃhitā war. Als Person und Verfasser eines Werkes taucht Caraka außerhalb der Saṃhitā selbst jedenfalls erst in der Zeit Vāgbhaṭas[12] auf.[13] Eine weitere Interpretation, gemäß der hinter dem Wort keine Person angenommen wird, bringt Shingo Einoo ins Spiel: Er deutet einen *caraka* als jemanden, der vollzieht, ursprünglich – in Bezug auf die vedische Schule, die ebenfalls den Namen Caraka trug – eine Opferhandlung. In der Medizin könnte ein *caraka* folglich eine Person sein, die eine heilende Handlung vollzieht, also ein Arzt.[14] Meulenbeld kommt zu dem Schluss, dass *caraka* ein Begriff war, mit dem Wanderärzte bezeichnet wurden, unter anderem der Caraka an Kaniṣkas Hof, und dass eben auch der Verfasser der Saṃhitā dieser Gruppe angehörte.[15]

---

[8] Vgl. SN 4.36.21, wo Buddha im Gespräch mit Moliya-Sīvako erklärt, dass es neben der Reifung von Karma sieben andere Gründe für Leid gibt, namentlich Galle, Schleim und Wind, deren Zusammenkommen, den Wandel der Jahreszeiten, Hindernisse und fremdverschuldete Schmerzen (SN 4.36.21.13: *pittaṃ semhaṃ ca vāto ca* ‖ *sannipātā utūni ca* ‖ *visamaṃ opakkamikam* ‖ *kammavipākena aṭṭhamī ti* ‖). Vgl. hierzu auch VETTER 1988, p. 91–92, wo u.a. weitere Stellen zu dieser Thematik aus dem Aṅguttara Nikāya angeführt werden.

[9] Für eine Liste von Elementen in der Carakasaṃhitā, die eine Nähe zum Buddhismus anzeigen, vgl. SHARMA 1992, p. 182–184.
Beispiele für buddhistische Einflüsse sind Begriffe wie *pratyaya* in der Bedeutung von „Bedingung" in Vi.3.23 und 35 oder *anu-vi-√car*, ein Verb in Vi.3.4, das vor allem in buddhistischen Texten belegt ist.

[10] Jolly hält dies für möglich (vgl. JOLLY 1901, p. 11), andere bezweifeln, dass der Caraka an Kaniṣkas Hof auch der Autor der Carakasaṃhitā war (vgl. MEULENBELD 1999, p. 105–106).

[11] Vgl. JOLLY 1901, p. 11; MEULENBELD 1999a, p. 108-109.

[12] Jolly datiert Vāgbhaṭa zumindest vor dem 10. Jh. (JOLLY 1901, p. 8). Andere Datierungsversuche reichen vom 2. Jh. v. Chr. bis ins 13. Jh. (vgl. dazu MEULENBELD 1999, p. 635).

[13] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 109.

[14] Vgl. EINOO 1982, p. 169–170.

[15] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 109.

Im Werk selbst taucht der Name nur in den Kolophonen, in Ci.30.290 und am Ende des Werkes in Si.12.37 auf.[16] Greifbarer als Caraka sind der zweite Redaktor namens Dṛḍhabala, der ebenfalls in den Kolophonen erwähnt wird, und ebenso – wenn auch eher legendenhaft – Agniveśa, der im Text selbst oft erwähnte traditionelle Verfasser der Saṃhitā, die gemäß den Kolophonen ursprünglich den Namen Agniveśatantra trug und eventuell erst nach der mutmaßlichen Redaktion durch Caraka umbenannt wurde.

Agniveśa ist in der Carakasaṃhitā der Beste unter den Schülern Ātreyas.[17] Er war der Erste unter diesen, der ein eigenes Lehrwerk verfasste, welches zwar nicht in seiner originalen Form erhalten ist, aber aus traditioneller Sicht den Grundstock der Carakasaṃhitā bildet. Ebenso wie bei Ātreya handelt es sich bei Agniveśa wohl um eine mythologische Figur.[18]

1.2 Datierung

In ihrer jetzigen Erscheinungsform scheint die Carakasaṃhitā vom Stil her in den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung entstanden zu sein. Eine genaue Datierung ist aber schwierig, da das Werk vermutlich zweimal redigiert wurde und zumindest vor Dṛḍhabalas Überarbeitung Teile davon verloren gegangen sind, welche dieser dann eigenen Angaben zufolge rekonstruiert hat. Somit ergeben sich drei große Schichten oder Entwicklungsstufen der Carakasaṃhitā: das Agniveśatantra, Carakas Saṃhitā und Dṛḍhabalas redigierte Fassung.

Das nicht als solches überlieferte Agniveśatantra, auf dem die Carakasaṃhitā basiert, ist wohl nicht zu datieren. Es gibt Autoren, die behaupten, aus dem Agniveśatantra zu zitieren; allerdings ist zweifelhaft, ob auch nur manche dieser Zitate tatsächlich dort ihren Ursprung haben. Viele hingegen deuten stilistisch auf einen jüngeren Ursprung hin.[19]

---

[16] Die hier genannten Stellen befinden sich beide in dem Abschnitt, der von Dṛḍhabala später ergänzt wurde, und auch die Kolophone gehören wohl einer späteren Redaktion an.

[17] Vgl. Sū.1.30–33. Weil er besonders verständig war, stellte Agniveśa nach der Belehrung durch Ātreya als erster sein Lehrwerk fertig. Nach ihm verfassten der Legende nach auch die anderen Schüler, nämlich Bhela, Jatūkarṇa, Parāśara, Hārīta und Kṣārapāṇi, ihre Werke.

[18] Zu Agniveśa und Ātreya vgl. auch p. 18–19.

[19] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 124–128. Unter anderen zitiert Ṭoḍaramalla in seinem Āyurvedasaukhya Agniveśa in einem Abschnitt über Massensterben, der inhaltlich dem entsprechenden Kapitel in der Carakasaṃhitā stark ähnelt (vgl p. 23–25).

Für Caraka kursieren verschiedenste Datierungsversuche, die vom Dvāparayuga[20] bis zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr. reichen.[21] Stil und Form, die Verwendung buddhistischer Begriffe und Konzepte[22], die Verwandtschaft gewisser Konzepte in philosophischen Kontexten zu denen, die aus Sāṃkhya[23], Nyāya[24] und Vaiśeṣika[25] bekannt sind, und die generelle Nähe zum Brahmanismus[26] machen jedoch eine Datierung wahrscheinlich, die nicht vor dem 3. Jh. v. Chr. und nicht nach dem 2. Jh. n. Chr. liegt.[27] P.V. Sharma plädiert für ein vorchristliches Datum (3. –2. Jh. v. Chr.) und belegt diese Einschätzung ausführlich.[28] Meulenbeld hingegen hält aufgrund der Verwandtschaftsverhältnisse mit den philosophischen Schulen ein etwas späteres Datum für wahrscheinlicher (nicht lange vor 100 v. Chr. und nicht später als 140-200 n. Chr.).[29]

In ihrem heutigen Umfang ist die Carakasaṃhitā erst durch Cakrapāṇidattas Kommentar – dem frühesten vollständig erhaltenen – aus dem 11. Jahrhundert belegt, dem

---

[20] Zu den Yugas vgl. Fußnote 192.
[21] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 115.
[22] Vgl. Fußnoten 8 und 9.
[23] Sāṃkhya-Anklänge finden sich in der CaS vor allem im Śārīrasthāna. Diese sind laut Meulenbeld archaischer als die Sāṃkhyakārikā (350–450 n. Chr.) und könnten auf die Zeit zwischen 100 v. Chr. und der Zeitenwende zu datieren sein (vgl. MEULENBELD 1999a, p. 112).
[24] Ein Beispiel dafür sind die vier Mittel gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*), die in der CaS Unterweisung durch Vertrauenswürdige (*āptopadeśa*), Wahrnehmung (*pratyakṣa*), Schlussfolgerung (*anumāna*) und Kombination (*yukti*) sind, während im Nyāya folgende vier anerkannt werden: Wahrnehmung (*pratyakṣa*), Schlussfolgerung (*anumāna*), Überlieferung (*śabda*) und Analogie (*upamāna*). Dasgupta nimmt an, dass das Konzept in den Nyāyasūtras auf dem der Carakasaṃhitā fußt. Meulenbeld will dem nicht widersprechen, merkt aber an, dass nicht unbedingt eine der beiden Traditionen aus der anderen Elemente übernommen haben muss, sondern dass die Möglichkeit besteht, dass beide unabhängig voneinander auf allgemein verbreitetes Wissen zurückgriffen. Ebenfalls Parallelen weisen die Debattenlehre in CaS Vi.8 und die in den Nyāyasūtras auf. Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 112 und Dasgupta 1932, p. 399–401.
[25] Besonders in Sū.1 der CaS aber auch später immer wieder werden viele Begriffe genannt, die aus dem Vaiśeṣika bekannt sind (vgl. DASGUPTA 1932, p. 369–372). Meulenbeld kommt zu dem Schluss, dass die CaS etwas vor der Zeit, in der die Vaiśeṣikasūtras ihre endgültige Form erhielten (50–150 n.Chr.), diese Konzepte übernommen hat. Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 113–114
[26] Das Werk ist im Ganzen vornehmlich orthodox ausgerichtet. Beispiele hierfür sind die Aufforderungen, Brahmanen zu ehren (vgl. Sū.8.18; Ni.7.2; Vi.8.7,13; Śā.8.35; Ci.1.1.23; Ci.1.4.31; Ci.9.94 und Si.1.10), die Beschreibung von Opfern und Ritualen (vgl. Śā.10–14) und die Vorschreibung, solche durchführen zu lassen (vgl. Śā.8.47), die Empfehlung von Huldigungsgaben (*bali*, vgl. Sū.15.17; 30.21; Ni.7.14; Vi.3.15, Śā.8.59; Ci.9.93 und Fußnote 135), Brahmacarya (vgl. Ni.7.14; Vi.3.16 und Fußnote 139) oder Brandopfern (*homa*, vgl. Sū.15.17; Ni.7.14; Śā.8.47; Śā.8.59 und Ci.9.93). Allerdings ist anzuzweifeln, dass alle diese Elemente ursprünglicher Teil von Carakas Saṃhitā waren. Vielmehr könnten sie auch spätere orthodoxe Anpassungen darstellen.
[27] P.V. Sharma folgert aus den sichtbaren buddhistischen Einflüssen und der eher orthodoxen Gesamtausrichtung des Werkes, dass dieses in einer Zeit entstanden ist, in der der Buddhismus in Südasien noch verbreitet war, der Brahmanismus aber bereits die Oberhand gewann. Dies war während der Maurya- und der Śuṅga-Periode im dritten oder frühen 2. Jh. v. Chr. der Fall. Vgl. SHARMA 1992, p. 185.
Gegen ein jüngeres Datum als das 2. Jh. n. Chr. spricht insbesondere das Verhältnis zu den philosophischen Schulen (vgl. Fußnoten 23, 24 und 25).
[28] Vgl. SHARMA 1992, p. 184–186.
[29] Vgl. MEULENBLD 1999a, p. 112–115.

die Redaktion durch Dṛḍhabala vorausgeht. Nach eigenen Angaben[30] hat Dṛḍhabala 17 Kapitel des Cikitsāsthānas, das gesamten Kalpasthāna und das gesamte Siddhisthāna neu verfasst, da diese Teile zu seiner Zeit bereits verloren waren. Auch die noch überlieferten Elemente der Carakasaṃhitā hat er überarbeitet und aktualisiert.[31] Meulenbeld datiert ihn zwischen dem 3. und dem 5. Jh. n. Chr.[32], P.V. Sharma auf das 4. Jh.

1.3 Struktur, Form und Inhalt

Die Carakasaṃhitā ist in acht Abschnitte (*sthāna*) unterteilt, welche wiederum insgesamt 120 Kapitel (*adhyāya*) als Untereinheiten haben. Im Siddhisthāna wird behauptet, dass das Gesamtwerk aus 12.000 Einheiten (Verse und Prosa-Abschnitte) besteht.[33] Laut Sharma und Dash beinhaltet es in seiner heutigen Form gemäß der Einteilung in der Ausgabe von Trikamji jedoch nur 9.035 Verse und 1.111 Prosa-Abschnitte.[34]

In vielen Kapiteln kommen sowohl Verse als auch Prosa-Abschnitte vor. Nur der Beginn des Sūtrasthānas (Sū.1–3) ist vollständig – und wohl nachträglich – versifiziert. Sequenzen, die ganz in Versmaß abgefasst sind, werden tendenziell als jünger oder redaktioniert angesehen.[35]

---

[30] Vgl. Ci.30.289–290.

[31] Vgl. Si.12.36cd–40ab, wo Dṛḍhabala Carakas Aufgabe als Redaktor definiert und seine eigene Tätigkeit beschreibt.

[32] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 140–141.

[33] Vgl. Si.12.52.

[34] Vgl. SHARMA/DASH 1976, p.XXVII, wo auch die genaue Verteilung von Versen und Prosastellen pro Sthāna angegeben ist. Zitierte Verse, also Verse, die mit *bhava(n)ti cātra* (insgesamt 332) oder *tatra ślokaḥ* (insgesamt 284) eingeleitet werden, sind hier allerdings nicht berücksichtigt. Außerdem variiert die Einteilung je nach Ausgabe und ist erst recht nicht direkt auf Manuskripte übertragbar.

[35] Wie Patrick Olivelle zeigt, ist das Verhältnis von Versmaß und Prosa ein wichtiger Indikator für das Alter eines Textes. In seiner Untersuchung über das relative Alter der Dharmasūtras geht er auf die Menge von Versen in Āpastamba-, Baudhāyana- und Vāsiṣṭadharmasūtra ein, um zu belegen, dass Āpastamba, welches am wenigsten Versmaterial enthält, das älteste und Vāsiṣṭha mit wesentlich mehr Versen das jüngste unter den dreien ist (vgl. OLIVELLE 2003, p. 6–8). Da die genannten Dharmasūtras eine den klassischen medizinischen Saṃhitās ähnliche Strukur aufweisen und ungefähr zur selben Zeit, gemäß Olivelle ab dem Beginn des 3. Jh. v.Chr., jedoch vor der Jahrtausendwende, entstanden sein dürften, kann man diese Annahme auch auf die Carakasaṃhitā übertragen. (Zur absoluten Datierung der Dharmasūtras vgl. Olivelle 2003, p. 9–10.)
Einen besonders hohen Anteil an Versen weisen in der Carakasaṃhitā Sūtrasthāna, Indriyasthāna, Cikitsāsthāna, Kalpasthāna und Siddhisthāna auf.
Anders jedoch sind spezielle Verse, wie sogenannte „floating verses", gnomische Verse und zusammenfassende Verse zu bewerten, da sie einerseits ursprünglicherer Teil des Texts, andererseits Ergänzungen eines späteren Redaktors sein können.

Typisch für das Werk sind lange und oft auch ungewöhnliche Komposita[36] und ein lebendiger Stil, der manchmal an gesprochene Sprache erinnert und oft die Lehrsituation zwischen Lehrer und Schüler widerspiegelt. Charakteristisch dafür sind in Dialog- oder Gruppendiskussionsform abgefasste Kapitel oder plötzliche – wenn auch meist kontextuell verständliche – Themenwechsel.

Im ersten Abschnitt namens Sūtrasthāna finden sich unter anderem die Überlieferungsgeschichte des Āyurveda, Themen wie Ontologie, Physiologie, Psychologie, Besprechungen von einigen für die Medizin wichtigen Begriffen[37] und gegen Ende eine Zusammenfassung der gesamten Saṃhitā. Im Werk selbst trägt er an manchen Stellen[38] auch den Namen Ślokasthāna.

Ihm folgen Nidānasthāna (Abschnitt über die Usachen der Hauptkrankheiten[39]) und Vimānasthāna, welches ab Seite 16 genauer behandelt wird. Der vierte Abschnitt namens Śārīrasthāna beschäftigt sich vor allem mit Anatomie und Embryologie, der fünfte, das Indriyasthāna, mit der Prognostik, d.h. mit den Todesomina. Besonders umfangreich ist das Cikitsāsthāna, welches sich mit Rasāyanas[40] und Vājīkaraṇas[41], mit Therapien gegen die im Nidānasthāna beschriebenen und andere Krankheiten sowie der Behandlung von Vergiftungen und Alkoholismus, Wunden und Geschwüren und weiteren Erkrankungen beschäftigt. Die letzten beiden Abschnitte sind das Kalpasthāna, in welchem Brech- und Abführmittel behandelt werden und das vor allem Rezepte beinhaltet, und das Siddhisthāna, welches der *pañcakarma*-Theorie[42] gewidmet ist.

1.4 Kommentare

Laut Sharma und Dash[43] wurden zur Carakasaṃhitā 43 Kommentare verfasst, von denen folgende teilweise oder vollständig erhalten sind:

- Carakanyāsa von Bhaṭṭāra Hari(ś)candra (4. Jh., vielleicht vor Dṛḍhabala)

---

[36] Rahul Peter Das behandelt einige dieser Fälle. Vgl. DAS 1990, p. 49–53.
[37] Begriffe wie Leben (*āyus*) und Āyurveda, Gemeinsamkeit (*sāmānya*) und Unterschied/Besonderheit (*viśeṣa*), Körper (*śarīra*) und Selbst (*ātman*) und die Störfaktoren (*doṣa*) werden besprochen.
[38] Vgl. Sū.30.32–34, 45–46, Vi.8.29, Ci.7.49, 10.55 und die Kolophone im Sūtrasthāna.
[39] Diese sind Fieber (*jvara*), Blutstürze (*raktapitta*), Eingeweideschwellungen (*gulma*), Harnkrankheiten (*prameha*), Hautkrankheiten inklusive Lepra (*kuṣṭha*), Schwindsucht (*śoṣa*), Wahnsinn (*unmāda*) und Epilepsie (*apasmāra*).
[40] Die Vitalität fördernde Mittel (vgl. Fußnote 134).
[41] Potenztherapien und Aphrodisiaka.
[42] Vgl. Fußnote 133.
[43] Vgl. SHARMA/DASH 1976, p. XXXIX.

- Carakapañjikā von Svāmi Kumāra (später als 4. Jh., aber vor Jejjaṭa)
- Nirantarapadavyākhyā von Jejjaṭa (laut Sharma und Dash 6. Jh., laut Meulenbeld 7., spätestens 8. Jh.[44])
- Āyurvedadīpikā von Cakrapāṇidatta (11. Jh.)
- Tattvacandrikā von Śivadāsa Sena (15. Jh.)
- Jalpakalpataru von Gaṅgādhara Kavirāj (19. Jh.)
- Carakopaskāra von Yogīndranātha Sena (20. Jh.)
- Carakapradīpikā von Jyotiṣacandra Sarasvatī (20. Jh.)

Neben diesen gibt es noch weitere moderne Kommentare in Sanskrit und verschiedenen neuindischen Sprachen.

Der vermutlich älteste Kommentar zur Carakasaṃhitā von Hari(ś)candra[45] stammt ungefähr aus Dṛḍhabalas Zeit. Laut Meulenbeld ist es schwierig festzustellen, ob er die von diesem redaktionierte Fassung oder ihre Vorgängerin kommentierte, da nur relativ sicher ist, dass er vor Jejjaṭa lebte, eine genauere Datierung aber nicht möglich ist. Ein kleines Fragment des Kommentars zum Sūtrasthāna ist überliefert, der Rest vermutlich verloren.[46]

Das etwas später entstandene Werk von Svāmikumāra, einem Śaiva, kennt Hari(ś)candras Kommentar und war selbst wiederum Jejjaṭa bekannt – muss also zeitlich zwischen diesen beiden liegen. Auch hier ist nur ein kurzer Abschnitt zum Beginn des Sūtrasthānas erhalten.[47]

Der Kommentar von Jejjaṭa, der zwischen 600 und 800 n. Chr. im Kaśmīr oder in Sindh gelebt haben dürfte, ist ebenfalls nur teilweise erhalten – vor allem zu Stellen aus dem Cikitsāsthāna.[48] Besonderen Wert legt der Autor auf die Unterscheidung, welche Stellen der Saṃhitā ursprünglich sind und welche nachträglich ergänzt wurden. Von ihm existieren außerdem Fragmente eines Kommentars zur Suśrutasaṃhitā.[49]

Der älteste vollständig erhaltene Kommentar stammt von Cakrapāṇidatta aus dem 11. Jahrhundert.[50] Er nennt häufig Varianten und zitiert frühere Kommentare. Im Zusammenhang mit den philosophischen Ansichten in der Carakasaṃhitā kommentiert er

---

[44] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 193–194.
[45] Auch Bhaṭṭāra(ka)hari(ś)candra genannt.
[46] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 187–190.
[47] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 189.
[48] Erhalten ist der Kommentar zu Ci.1.3.32–5.3; 23.159-24.20; 24.29–26.10; 28.83cd–29.11; 29.49–30.132; 30.288–312; Ka.1.1–4; Si.3.8–7.32; 12.74–78.
[49] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 191–194.
[50] Zur Datierung Cakrapāṇidattas vgl. SHARMA 1994, p. IV–V.

in Übereinstimmung mit den Lehren von Nyāya, Vaiśeṣika und Sāṃkhya aus deren späterer Zeit. Laut Meulenbeld erkennt er im Gegensatz zum Autor der Saṃhitā Kombination (*yukti*) nicht als ein eigenes Erkenntnismittel an.[51]

Śivadāsa Senas Kommentar, der im Wesentlichen auf Cakrapāṇidattas Āyurvedadīpikā basiert, dieser aber manchmal widerspricht, ist nicht vollständig erhalten, muss aber ursprünglich die gesamte Saṃhitā kommentiert haben, da Śivadāsa selbst an früherer Stelle auf seine Erläuterungen zu Cikitsāsthāna und Siddhisthāna verweist.[52]

Gaṅgādhara Kavirājs Jalpakalpataru ist ein ausführlicher Kommentar, der sich weniger mit medizinischen, sondern besonders mit philosophischen Themen auseinandersetzt. Er greift oft Cakrapāṇidattas Ansichten auf, ohne diesen namentlich zu nennen. 1798 oder 1799 in Māgurā im heutigen Bangla Desh geboren, hatte er großen Anteil an dem Aufschwung des Āyurveda in Bengalen im 19. Jahrhundert.[53]

Der jüngste bedeutsame Kommentar namens Carakopaskāra, der bis Cikitsāsthāna 20 den gesamten Grundtext abdeckt, stammt von Yogindranāthasena (1871–1931), ist in einfachem Sanskrit verfasst und behandelt den Grundtext Wort für Wort. Der Autor hält sich in seinen Auslegungen manchmal an Cakrapāṇidatta, manchmal an Gaṅgādhara Kavirāj.[54]

Jyotiṣacandra Sarasvatī, ein Bengale, verfasste einen Kommentar zum Sūtrasthāna.[55]

---

[51] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 185. Als Beleg hierfür nennt Meulenbeld den Kommentar zu Sū.11.33. Vier laut Carakasaṃhitā gültige Erkenntnismittel werden in Sū.11.17–33 behandelt. Diese sind Unterweisung durch Vertrauenswürdige (*āptopadeśa*), Wahrnehmung (*pratyakṣa*), Schlussfolgerung (*anumāna*) und eben Kombination (vgl. Fußnote 66). Sū.11.33 handelt jedoch nicht von *yukti*, sondern bildet den Abschluss der Textsequenz, ohne genauer auf die einzelnen Erkenntnismittel einzugehen – und auch Cakrapāṇidattas Kommentar dazu beschäftigt sich hier nicht mit ihnen. Sie wurden ja bereits zuvor im Einzelnen erklärt. Als Beispiele für die Kombination werden in Sū.11.23–24 die Beobachtung der Entstehung von Getreide durch das Zusammenkommen von Wasser, Pflügen, Samen und Jahreszeiten angeführt, die der Entstehung eines Fötus durch das Zusammenkommen der sechs Körperelemente sowie die der Entstehung von Feuer durch das Zusammenkommen von Zunder, Feuerholz und Quirlstab genannt. Cakrapāṇidatta erläutert hier, dass diese Beispiele nur angeführt werden, weil Kombination als Erkenntnismittel in anderen Lehrwerken nicht bekannt ist, sagt jedoch nicht explizit, dass er dieses Konzept ablehnt:

> *yukteḥ pramāṇasyānyaśāstrāprasiddhatvenodāharaṇāny eva tāvad darśayati, udāharaṇe jñāte yukter lakṣaṇaṃ sukhena jñāyate ity abhiprāyeṇa – jalakarṣaṇetyādi* |

„Eben die Beispiele zeigt er zunächst, weil *yukti* als Erkenntnismittel in anderen Lehrwerken unbekannt ist, mit der Absicht: „Wenn ein Beispiel verstanden ist, wird das Kennzeichen von *yukti* leicht erkannt.“: „Wasser, Pflügen, etc.“

Als vollwertiges Erkenntnismittel hat sich *yukti* aber auch innerhalb der Carakasaṃhitā nicht gänzlich durchgesetzt: In Vi.4 werden zum Zweck des Erkennens von Krankheiten nur drei Mittel gelehrt, nämlich Unterweisung durch Vertrauenswürdige, Wahrnehmung und Schlussfolgerung. Der Begriff „Kombination“ wird hier nur bei der Definition von *anumāna* herangeogen: Schlussfolgerung ist bekanntlich das Erwägen unter Berücksichtigung von Kombination. (Vi.4.4: ... | *anumānaṃ khalu tarko yuktyapekṣaḥ* ||)

[52] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 196–197.

[53] Vgl. zu Gaṅgādhara Kavirāj MEULENBELD 1999a, p. 186–187.

[54] Vgl. zu Yogīndranāthasena MEULENBELD 1999a, p. 199–200.

[55] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 194.

1.5 Editionen[56] und Übersetzungen

Im Gegensatz zur Suśrutasaṃhitā, die bereits 1835/36 das erste Mal in Calcutta ediert wurde, von der schon 1840 eine Übersetzung in das Lateinische vorlag und die auch heute noch in medizinischen Kreisen etwas bekannter ist,[57] wurde die Carakasaṃhitā bis heute außerhalb Indiens nicht vollständig übersetzt. Auch die existierenden Gesamteditionen kommen ausschließlich aus Südasien.

Die erste Edition aus Mumbai von Shankara Shastri Pade stammt aus dem Jahr 1867 und weist bereits eine Einteilung in Abschnitte innerhalb der einzelnen Kapitel auf, welche in manchen späteren Ausgaben aber wieder fehlt.

Als Standard wird heute zumeist die Ausgabe von Vaidya Yādavji Trikamji[58] von 1941 verwendet, welche auch meiner Übersetzung der hier verwendeten Textabschnitte zugrundeliegt.[59]

Einige der Editionen weisen Übersetzungen auf – unter anderem in Bengali, Hindi, Marathi und Gujarati. Neben diesen existieren jedoch auch vier englische Übersetzungen aus Indien.[60] Vimānasthāna 3, das im Folgenden behandelte Kapitel, wurde außerdem von Dominik Wujastyk ins Englische übertragen.[61]

---

[56] Für eine umfassende Liste der Editionen vgl. p. 110 und MEULENBELD 1999b, p.3–6.
[57] Ediert wurde die Suśrutasaṃitā außerhalb Südasiens bis heute allerdings ebenfalls noch nicht.
[58] The *Caraka Saṃhitā* of *Agniveśa*, revised by *Charaka* and *Dṛidhabala*, with the *Āyurveda-Dīpikā* Commentary of *Chakrapāṇidatta*, ed. By Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya, Bombay 1941 [Fourth edition New Delhi 1981].
[59] An zweifelhaften Stellen wurden andere zugängliche Editionen zu Rate gezogen. (Vgl. Anhang „Editionen der Carakasaṃhitā“ auf p. 110.)
[60] Vgl. Anhang „Englischsprachige Gesamtübersetzungen“ auf p. 111.
[61] Vgl. WUJASTYK 1998, p. 79–92.

2 Das Vimānasthāna und dessen drittes Kapitel

2.1 Der Begriff *vimāna* und der Inhalt des Vimānasthāna

Wörtlich bedeutet *vimāna* „Ausmessen“. Freier wiedergegeben könnte man das Vimānasthāna, in dessen Kapiteln verschiedene Themen „ausgemessen“ werden, als den Abschnitt der Bestandsaufnahmen bezeichnen.

In der Zusammenfassung der Carakasaṃhitā, die sich gegen Ende des Sūtrasthānas findet, wird der Inhalt des Abschnitts – nach Kapiteln geordnet – wiedergegeben. Aufgezählt werden der Reihe nach die Geschmäcker (*rasa*)[62], der dreiteilige[63] Magen (*kukṣi*)[64], die Auslöschung von Land und Leuten (*janapadoddhvaṃsa*)[65], das dreifache Erkennen von Krankheiten (*rogavijñāna*)[66], das Zirkulieren (*vartana*) in den Kanälen (*srotas*)[67], die Klassen von Krankheiten (*rogānīka*)[68], die Typen von Erkrankten (*vyādhi(ta)rūpa*)[69] und das Heilen (*bhiṣagjita*)[70] von Krankheiten, welche alle in diesem Abschnitt „ausgemessen“ werden.[71]

---

[62] Vgl. Vi.1, welches sich in erster Linie mit den Geschmäckern (*rasa*), aber auch mit Störfaktoren (*doṣa*), Substanzen (*dravya*) und der Nahrung (*āhāra*) beschäftigt. (Vgl. Anhang „Die sechs Arten von Geschmäckern auf p. 94, Anhang „Die Störfaktoren“ auf p. 95 und zum Thema Nahrung p. 104).

[63] Der Magen wird in drei Segmente eingeteilt: eines für Festes, eines für Flüssiges und eines für die drei Störfaktoren (vgl. Vi.2.3).

[64] Vgl. Vi.2, welches sich mit Diätetik und Krankheiten, die durch falsche Ernährung entstehen, beschäftigt (vgl. p. 104).

[65] Vgl. Vi.3 (vgl. p. 18–22).

[66] Vgl. Vi.4, welches die Erkenntnismittel aufzählt, die zur Diagnose von Krankheiten eingesetzt werden. Diese sind die Unterweisung durch vertrauenswürdige Personen (*āptopadeśa*), Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und Schlussfolgerung (*anumāna*) (vgl. Fußnote 51).

[67] Vgl. Vi.5. In den Kanälen werden unter anderem die Körperelemente (*dhātu*) transportiert. Diese sind Nährflüssigkeit (*rasa*; zu *rasa* als Körperelement vgl. Chattopadhyaya 1977, p. 53), Blut (*rakta*), Muskelfleisch (*māṃsa*), Fett (*medas*), Knochen (*asthi*), Knochenmark (*majjā*) und Samen (*śukra*). Neben diesen Elementen zirkulieren auch der Lebenshauch (*prāṇa*), Wasser (*udaka*), Nahrung (*anna*), Urin (*mūtra*), Kot (*purīṣa*) und Schweiß (*sveda*) in Kanälen.

[68] Vgl. Vi.6. Krankheiten werden nach verschiedenen Kriterien wie Auswirkung (*prabhāva*) oder Intensität (*bala*) eingeteilt. Die Bedeutung der Störfaktoren (*doṣa*) wird ebenfalls behandelt (vgl. p. 99–100 und Anhang „Die Störfaktoren“ auf p. 95).
Zum Begriff *rogānīka* erklärt Cakrapāṇidatta im Kommentar zu Vi.6.1, es sei wie *rogasamūha* (Sammlung der Krankheiten) zu verstehen. *anīka* bedeutet wörtlich „Gesicht“ und im weiteren Sinne „Vorderseite“, „Front“, „Armee“, „Truppe“, „Menge“, „Sammlung“.

[69] Vgl. Vi.7. In Sū.30.49 steht *vyādhirūpa*, das Kapitel selbst wird jedoch als *vyadhitarūpīya* bezeichnet, also als das Kapitel, das sich mit den Typen von Erkrankten beschäftigt. Tatsächlich werden dort zu Beginn des Kapitels zwei Typen von Erkrankten skizziert. Im Anschluss wird darauf eingegangen, wie Diagnosefehler vermieden werden können und darauf, welche Arten von Parasiten (*krimi*) es gibt und welche Krankheiten sie hervorrufen.

[70] Zur Übersetzung des Begriffs *bhiṣagjita* vgl. PREISENDANZ 2007, p. 653–655.
Vgl. Vi.8. Dieses Kapitel umfasst quantitativ ungefähr die Hälfte des Vimānasthānas und beschäftigt sich im Kern damit, wie das Studium der Medizin vor sich geht. Die Typen von Debatten als didaktisches Mittel und die in ihnen zur Anwendung kommenden Techniken werden erläutert. Und verschiedene, für

Zu Beginn des Vimānasthānas gibt es eine weitere Liste, welche Termini anführt, deren Umfang oder Maß (*māna*) in diesem Abschnitt behandelt wird: Störfaktor (*doṣa*), Heilmittel (*bheṣaja*), Ort (*deśa*), Zeit (*kāla*), Kraft (*bala*), Körper (*śarīra*), Essenz (*sāra*), Ernährung (*āhāra*), Verträglichkeit/Gewöhnung (*sātmya*), Geist/Charakter (*sattva*), Konstitution (*prakṛti*) und Alter (*vayas*).[72] Hierbei handelt es sich um Konzepte, die an verschiedenen Stellen im Vimānasthāna – insbesondere in Vi.8.85–128[73] – behandelt werden, aber auch in der gesamten Saṃhitā eine wichtige Rolle spielen. Im Gegensatz zu den zuvor genannten, in Sū.30.48cd–50ab aufgezählten Begriffen sind ihnen jedoch keine eigenen Kapitel zugeteilt.

---

den Arzt relevante Konzepte, die Überprüfung (*parīkṣā*) und die wichtigsten Phänomene, die durch den Arzt zu überprüfen sind, und Heilmittel, welche in der fünffachen Therapie (*pañcakarma*) Anwendung finden, werden behandelt. Zur Struktur von Vi.8 vgl. PREISENDANZ 2007, p. 638–639 und 657–660.

[71] Vgl. Sū.30.48cd–50ab:

raseṣu trividhe kukṣau dhvaṃse janapadasya ca ‖48
trividhe rogavijñāne srotaḥsv api ca vartane |
rogānīke vyādhirūpe rogāṇāṃ ca bhiṣagjite ‖49
aṣṭau vimānāny uktāni mānārthāni maharṣiṇā |

„Es sind durch den Maharṣi acht Bestandsaufnahmen gelehrt worden, die den Zweck des Ausmessens haben (oder: deren Inhalt der Umfang ist) in Hinblick auf die Geschmäcker, den dreiartigen Magen, die Auslöschung von Land und Leuten, das dreifache Erkennen von Krankheiten und auch das Zirkulieren in den Kanälen, die Klassen von Krankheiten, den Typus von Erkrankten und das Heilen von Krankheiten."

[72] Vgl. Vi.1.3:

iha khalu vyādhīnāṃ nimittapūrvarūparūpopaśayasaṃkhyāprādhānyavidhivikalpabalakālaviśeṣān anupraviśyānantaraṃ doṣabheṣajadeśakālabalaśarīrasārāhārasātmyasattvaprakṛtivayasāṃ mānam avahitamanasā yathāvaj jñeyaṃ bhavati bhiṣajā, doṣādimānajñānāyattatvāt kriyāyāḥ | ...

„Unmittelbar nachdem man eingedrungen ist in die Grundlagen, Vorzeichen, Symptome, Gegenmaßnahmen, die Anzahl, die Dominanz, den Typ, die Varietät und die Intensitätszeit der Krankheiten (vgl. Ni.1.3–13), soll der Arzt das Maß/den Umfang von Störfaktor (*doṣa*), Heilmittel, Ort, Zeit, Kraft, Körper, Essenz, Ernährung, Gewöhnung, Charakter, Konstitution und Alter mit aufmerksamem Geist angemessen verstehen, weil die Behandlung abhängig ist vom Wissen über das Maß/den Umfang der Störfaktoren, usw. ..."

Während die erste Begriffsgruppe (Grundlagen, Vorzeichen ...) die Themen des Nidānasthānas zusammenfasst, weist die zweite auf den nun folgenden Inhalt des Vimānasthānas hin.

Diese im Vimānasthāna zentralen Begriffe werden im Glossar auf p. 99–104 überblicksmäßig behandelt.

[73] In diesem Textabschnitt werden Phänomene behandelt, die bei der ärztlichen Diagnose zu untersuchen sind.

2.2 „Über die Auslöschung von Land und Leuten" — das dritte Kapitel des Vimānasthāna

Unter den Kapiteln des Vimānasthānas sticht das dritte, welches sich mit der „Auslöschung von Land und Leuten"[74] beschäftigt, von seiner Form her besonders hervor, da es im Gegensatz zum Rest des Abschnitts als Gespräch zwischen Lehrer und Schüler abgefasst ist. Die beiden Protagonisten sind Ātreya und sein Lieblingsschüler Agniveśa.

Laut Meulenbeld tauchen in der indischen Literatur einige Personen mit dem Namen Ātreya auf – allein innerhalb der medizinischen Tradition zumindest vier: ein Ātreya, der in buddhistischen Quellen genannt wird, Ātreya Punarvasu, Kṛṣṇātreya und bhikṣu Ātreya.[75] Wenn in der Carakasaṃhitā nur die Bezeichnung „Ātreya" verwendet wird, so ist hierunter Ātreya Punarvasu zu verstehen, der jedoch ausschließlich dort und in der Bhelasaṃhitā unter diesem Patronym als Lehrer von Agniveśa, Bhela und anderen genannt wird.[76] Seine Lehrreden hält er im Caitraratha-Wald, in Gāndhāra, an den Hängen des Himālaya, in Kāmpilya und in Pañcagaṅga. Im ersten Kapitel des Sūtrasthānas der Carakasaṃhitā wird erläutert, wie Ātreya den Āyurveda von Bharadvāja vermittelt bekam, welcher ihn wiederum direkt von Indra empfangen hatte.[77] Ātreya selbst unterweist dann gemäß Sū.1.30-32 seine Schüler, von denen Agniveśa der bedeutendste ist.[78] Dieser war der Erste unter ihnen, der ein eigenes Lehrwerk verfasste, welches zwar nicht in seiner originalen Form erhalten ist, aber wohl den Grundstock der Carakasaṃhitā bildet. Ebenso wie Ātreya ist Agniveśa historisch nicht näher zu fassen.

Im hier zu besprechenden Kapitel beginnt nun Ātreya auf einem Spaziergang ein Gespräch mit seinem Schüler, indem er ihn auf bevorstehende schlimme Veränderungen hinweist, die die Auslöschung von Land und Leuten bewirken könnten, und auffordert, Heilmittel zu sammeln, um gegen diese gerüstet zu sein. Nun aber bohrt Agniveśa wiss-

---

[74] Bisher wurde das Wort *janapadoddhvaṃsa* meist mit Epidemie übersetzt. Das macht jedoch wenig Sinn, da im Folgenden auch Geschehnisse wie Kriege (vgl. Vi.3.21) oder Flüche (Vi.3.22) als direkte Ursachen für *janapadoddhvaṃsa* genannt werden.
Der Begriff *janapada* bezeichnet sowohl die Region, die von einer bestimmten Gruppe von Menschen besiedelt ist, als auch deren Einwohner. So bietet sich für Stellen, an denen tatsächlich beides gemeint ist, die Übersetzung „Land und Leute" an. An anderen Stellen, die allein auf einen Aspekt dieses Begriffsverständnisses Bezug nehmen, sollte man den jeweils unpassenden Begriff entfallen lassen (vgl.: Vi.3.03, 06, 07, 16, 19, 20). Als Kurzübersetzung wähle ich für Stellen, an denen diese genaue Über-setzung zu umständlich wirkt, den Begriff „Massensterben", der aus oben genannten Gründen ebenfalls treffender ist als „Epidemie".

[75] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 120–123.

[76] In Caraka- und Bhelasaṃhitā taucht er unter den Namen Ātreya, Ātreya Punarvasu, Punarvasu Ātreya, Punarvasu und als Sohn des Atri auf.

[77] Vgl. Sū 1.3–40.

[78] Vgl. Fußnote 17.

begierig nach, wie es denn überhaupt zu solch einer Auslöschung kommen könne. Für das Phänomen der Massensterben bedarf es nämlich im Rahmen der indischen Medizin einer gesonderten Erklärung, da es nicht der herkömmlichen Lehre entspricht, wenn Menschen, die keine ähnliche Konstitution, Ernährung, Körperkraft und Gewöhnung aufweisen und die keinen ähnlichen Charakter und kein ähnliches Alter haben, durch ein und dieselbe Ursache sterben.[79]

In einem ersten Abschnitt (Vi.3.5–11) werden nun auf die Fragen Agniveśas hin die „natürlichen" Ursachen von Massensterben genannt. Dabei handelt es sich um die vier Bedingungen Wind, Wasser, Ort und Zeit, wenn sie mit negativen Eigenschaften versehen sind, da sie alle Menschen einer Region gleich betreffen und deren Gesundheitszustand beeinflussen. Nach einer kurzen Sequenz über Mittel und Praktiken, die einen in einer betroffenen Gegend vor Krankheiten schützen (12–18), will Agniveśa wissen, wie diese negativen Eigenschaften zustande kommen. Ātreya führt sie im Weiteren auf Adharma – also auf unrechtmäßiges Handeln – zurück (19–24) und geht im Anschluss auf die Abhängigkeit der Lebensspanne von Dharma und Adharma ein (25–38). Gegen Ende des Kapitels sind assoziativ weitere Themen angeschlossen, nämlich die erfolgreiche Anwendung von Heilmitteln, Vorschriften, welche Personen nicht behandelt werden sollen, und zwei an dieser Stelle etwas dubios erscheinende Verse zur Einteilung der Orte.

2.3 Strukturanalyse von Vimānasthāna 3

Gegen Ende des Kapitels findet sich – wie auch sonst in der Carakasaṃhitā üblich – eine im Śloka-Versmaß verfasste Kapitelzusammenfassung.[80] Die folgende inhaltliche Analyse orientiert sich an dieser Zusammenfassung; nur Punkt 10 findet dort keine Erwähnung. Die in Klammern gesetzten kursiv gesetzten Begriffe sind der Zusammenfassung entnommen, die nachgestellten Ziffern geben die Segmentierung des Textes gemäß Trikamji wieder.

---

[79] Vgl. Vi.3.5: *...; api tu khalu janapadoddhvaṃsanam ekenaiva vyādhinā yugapad asamānaprakṛtyāhāradehabalasātmyasattvavayasāṃ manuṣyāṇāṃ kasmād bhavatīti* ‖5‖
Diese Begriffe werden im Glossar auf p. 99–104 näher behandelt.
[80] Vgl. Vi.3.49–52.

1. Einleitung (1–3)
   1.1. Nennung des Kapitelthemas und des Sprechers (1–2)
   1.2. Schauplatz der Belehrung (3)
2. Verschiedene Vorzeichen (*pūrvarūpa*) für Massensterben (4)
3. Allgemeine (*sāmānya*) Krankheitsursachen (Beeinträchtigung von Wind, Wasser, Ort und Zeit) und ihre Merkmale (*svalakṣaṇa*) (5–7)
   3.1. Wind und seine Merkmale als unzuträgliche Voraussetzung (7.1)
   3.2. Wasser und seine Merkmale als unzuträgliche Voraussetzung (7.2)
   3.3. Orte und ihre Merkmale als unzuträgliche Voraussetzung (7.3)
   3.4. Zeit und ihre Merkmale als unzuträgliche Voraussetzung (7.4)
4. Schutzmittel (*bhaiṣajya*) gegen die Ursachen (8–18)
   4.1. Klärung der Gewichtung der unzuträglichen Voraussetzungen (9–11)
   4.2. Die „Medizin“ für nicht zum Tode Verdammte (13–18)
      4.2.1. Auf nachvollziehbaren Zusammenhängen beruhende Heilmittel (13)
      4.2.2. Auf Übersinnlichem beruhende Heilmittel (14–17)
5. Die Wurzel (*mūla*) der Ursachen eines Massensterbens (19–23)
   5.1. ... durch Degeneration von Heilmitteln und Nahrung (20)
   5.2. ... durch Waffengewalt (21)
   5.3. ... durch Dämonen (22)
   5.4. ... durch Flüche (23)
6. Entstehung abnormer [Klima- und Umwelt]verhältnisse (*vikārasamutpatti*) und der schrittweise Verfall (*kṣayakrama*) der Lebensspanne in den Weltzeitaltern (24–27)
   6.1. Verfall der menschlichen Qualitäten (24)
   6.2. Verringerung der Niederschlagsmenge und der Qualitäten von Erde und Nahrungsmitteln (24)
   6.3. Abnahme von Gesundheit und Lebensspanne der Menschen (24–26)
7. Lebensspanne und unzeitgemäßer Tod (28–38)
   7.1. Die bestimmenden Faktoren *daiva* und *puruṣakāra* (29–30)
      7.1.1. Die dreifache Ausprägung der beiden Faktoren (31–33)
      7.1.2. Gegenseitige Beeinflussung der Faktoren (33–34)
   7.2. Die Reifung des Resultats menschlicher Handlung (35–36)
      7.2.1. Festgelegte Reifezeit (35)

7.2.2. Nicht festgelegte Reifezeit (35–36)

7.3. Unzeitgemäßer Tod (*akālamaraṇa*) (37–38)

8. Erfolgreiche Anwendung von Heilmitteln (39–44)

8.1. Behandlung durch Heißes und Kaltes (mit der Behandlung von Fieber als Beispiel) (39–42)

8.2. Essen und Fasten als Therapie (42–44)

9. Personen, die von Ärzten nicht behandelt werden sollen (45–46)

10. Einteilung der Orte (47–48)

11. Zusammenfassung (49–52)

Wenn man, ausgehend von der Zusammenfassung am Ende des Kapitels, die Verteilung der Verse und der Prosastellen untersucht, entsteht der Eindruck, dass Prosastellen tendenziell eher „naturwissenschaftlichen" Charakter haben, während die Ślokas – außer es handelt sich um Merkverse, die ein Thema abschließen – meist religiöse Inhalte transportieren. Es liegt nahe, dass – wie auch in anderen indischen Literaturgattungen[81] – die Prosasequenzen den ursprünglichen, eventuell auch älteren Teil des Textes darstellen. Spätestens ab Abschnitt 39 weicht das Kapitel vollständig von seinem eigentlichen Thema ab. Dies könnte entweder ein Zeichen dafür sein, dass der letzte Teil später angefügt wurde, oder aber auch ein Charakteristikum der Lebendigkeit des Textes darstellen, da in einem Lehrgespräch zwischen Lehrer und Schüler durchaus assoziativ unterrichtet werden kann.[82]

Debiprasad Chattopadhyaya spricht von „science and its opposite".[83] Er geht von einer ursprünglichen alten materialistischen Medizin aus, die sich angeblich unter Druck von orthodox-brahmanischer Seite in einen religiösen Schutzmantel gehüllt hätte, um weiterbestehen zu können, und versucht am Beispiel der Carakasaṃhitā diese ursprüngliche, ideologiefreie Wissenschaft herauszuarbeiten und von ihren brahmanischen Einflüssen zu befreien.[84]

Vi.3 bietet sich als ein Untersuchungsfeld für diese These an, da wir hier verschiedenste Einflüsse finden. Punkt 3 gemäß der Strukturanalyse – in Prosa abgefasst – ist inhaltlich wohl eindeutig der wissenschaftlichen Seite zuzuordnen, während Punkt 4 –

[81] Vgl. Fußnote 35.
[82] Vgl. Agniveśas Frage zum Thema der Behandlung von Fieber in Vi.3.39.
[83] Vgl. CHATTOPADHYAYA 1977, p. 1.
[84] Vgl. CHATTOPADHYAYA 1977, p. 363–426.

diesmal im Versmaß – eindeutig religiöse Ambitionen zeigt und deshalb als spätere Einfügung gesehen werden kann.

Allerdings bleibt bei dieser Gegenüberstellung unberücksichtigt, dass es bereits vor dem Entstehen der klassischen Saṃhitās eine magisch-religiös ausgerichtete Medizin gab, die dem Veda zugeordnet war und die, wenn sie auch im Großen und Ganzen von der nicht-brahmanischen Āyurveda-Tradition abgelöst wurde, doch in diese einfloss und gewisse Elemente erhalten blieben.[85] Dabei ist schwer festzustellen, welche Elemente von Beginn an in die Carakasaṃhitā Aufnahme fanden und welche in einer späteren Phase eingearbeitet wurden.

Naheliegender ist es vielleicht, die ursprüngliche Entstehung der Saṃhitā in einem nicht-brahmanischen, in erster Linie vom Buddhismus[86], aber auch von Sāṃkhya, Vorläufern des Nyāya und von Vaiśeṣika[87] geprägtem, aber wissenschaftlich ambitioniertem Milieu anzusiedeln.

Insgesamt lässt sich sagen, dass verschiedene Einflüsse feststellbar sind; die strikte Zweiteilung in Wissenschaft und ihr „Gegenteil", die Chattopadhyaya anstrebt, scheint mir deshalb zu rigide. Außerdem ist fraglich, ob es angebracht ist, zur Zeit der Entstehung der Carakasaṃhitā von einer klaren Trennung von rein materiell orientierter Wissenschaft und religiös motiviertem Gedankengut zu sprechen – insbesondere, wenn gewisse, eher naturwissenschaftliche Elemente der Medizin, wie eben die Lehre von den drei Störfaktoren, ganz offensichtlich auch von einer vorwiegend religiösen Tradition, nämlich der des Buddhismus, postuliert und gefördert wurde.[88]

2.4 Vergleichbare Kapitel anderer Werke

Eine Besonderheit des Kapitels über die Massensterben ist, dass es in keinem anderen vergleichbaren indischen medizinischen Werk ein entsprechendes Kapitel gibt. Sowohl bei Suśruta als auch in der Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā und im Aṣṭāṅgasaṃgraha fehlt ein vergleichbares Kapitel. In der Suśrutasaṃhitā gibt es im sechsten Kapitel des Sūtrasthānas, in dem die Jahreszeiten behandelt werden, einen kurzen Abschnitt zu Massensterben, welcher beschreibt, wie solche entstehen können und wie man sich

[85] Vgl. Fußnote 26, THITE 1982 und ZYSK 1985.
[86] Vgl. p. 7–8.
[87] Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 112–114.
[88] Vgl. CHATTOPADHYAYA 1977, p. 338–355 und Fußnote 8.

davor schützt. Inhaltliche Parallelen gibt es hier zu Vi.3.7,12–18,20–23 in der Carakasaṃhitā.[89] Eine nur entfernte Verwandtschaft weist das 18 Verse umfassende 13. Kapitel des Sūtrasthānas der Bhelasaṃhitā auf. Dort werden Krankheiten nach ihrer regionalen Verbreitung aufgezählt und auch Massensterben (*janamāra*) erwähnt. Tatsächlich entsprechen diese Kapitel in Suśruta- und Bhelasaṃhitā aber viel mehr dem sechsten Kapitel im Sūtrasthāna der Carakasaṃhitā, das ganz den Jahreszeiten gewidmet ist.

Eine besondere Kuriosität findet sich in Ṭoḍaramallas Āyurvedasaukhya, einem medizinischen Kompendium, das im 16. Jahrhundert am Hof des Kaisers Akbar entstand und das ältere Autoren wie Suśruta oder Caraka zitiert. Allerdings werden auch einige Stellen Autoren zugeschrieben, deren Texte heute nicht mehr zur Verfügung stehen. Unter anderem findet sich da im dritten Kapitel des zweiten Buches des Āyurvedasaukhyas auch ein Abschnitt über Massensterben, der Agniveśa zugeschrieben wird und der enge Parallelen zum entsprechenden Kapitel in der Carakasaṃhitā aufweist.[90]

Nachdem – belegt durch Caraka- und Suśruta-Zitate – erklärt wurde, wie die Störfaktoren gemäß den Jahreszeiten in Wallung geraten und Krankheiten verursachen, weist Agniveśa darauf hin, dass nicht nur die jahreszeitlichen Veränderungen Krankheiten erregen können, und erklärt, von einem Schüler darum gebeten, die Gründe für Massensterben (*janapadoddhvaṃsa*).

Die Struktur dieses Textabschnitts ist folgende:

ĀS.2.3.225	Einleitender Vers	
ĀS.2.3.226–228	Gründe für Massensterben (Zeit, Ort, Wasser und Wind durch schlechte Kennzeichen (*vilakṣaṇa*) verdorben.)	entspr. CaS Vi.3.5-6
ĀS.2.3.229	Klärung der Phrase *ekarūpeṇa yakṣmaṇā*	
ĀS.2.3.230–232	Adharma	entspr. CaS Vi.3.20
ĀS.2.3.233–250	Beeinträchtigung von Zeit, Ort, Wasser und Wind	entspr. CaS Vi.3.7
ĀS.2.3.251–254	Schutz vor Massensterben	keine direkte Entsprechung
ĀS.2.3.255–256	Beschreibung unzuträglicher Orte	entspr. CaS Vi.3.47–48

[89] Vgl. SuS.Sū.6.17–20. Sū.6.17 weist darauf hin, dass die Jahreszeiten betreffende Veränderungen zur Verbreitung von Krankheiten und zu Seuchen (*maraka*) führen (vgl. CaS.Vi.3.7.4); 6.19 behandelt andere Phänomene wie Magie, Verfluchung, Zorn von Rakṣasen und Adharma, die Land und Leute auslöschen können (vgl. CaS. Vi.3.20–23); 6.20 zählt Schutzmittel wie Aufgeben des Ortes, Durchführen von Beruhigungsritualen (vgl. Fußnote 137), Wiedergutmachungen, Glücksbringer, das Murmeln von Gebeten, Brandopfer usw. auf (vgl. CaS. Vi.3.12–18 und auch 3.36.1).

[90] Vgl. ĀS.2.3.225–261. Der übergeordnete Abschnitt 3.116–261, der der Zeit und insbesondere den Jahreszeiten gewidmet ist, entspricht inhaltlich eher den Kapiteln CaS.Sū.6, SuS.Sū.6 und AH Sū.3.

ĀS.2.3.257–258	Durch unzuträglichen Wind ausgelöste Krankheiten	
ĀS.2.3.259–260	Wahl des Wohnorts	
ĀS.2.3.261	Ver- und Unverträglichkeit von Zeit, Sinnesobjekten und Handlungen	

Thematisch endet der Abschnitt mit 3.261, das Agniveśa-Zitat aber wohl schon früher, da 3.261 als eine Aṣṭāṅgahṛdaya-Entlehnung identifiziert werden kann.[91] Bis 3.256 weist der Abschnitt große Ähnlichkeiten mit Vi.3 in der Carakasaṃhitā auf, wenn auch die behandelten Themen teilweise anders angeordnet sind und große Teile hier nicht behandelt werden. Der Schwerpunkt liegt bei Ṭoḍaramalla eher auf den natürlichen Grundlagen der Massensterben; allerdings bekommt Adharma einen prominenteren Platz als bei Caraka und seine Behandlung wird der genaueren Beschreibung der Beeinträchtigungen von Zeit, Ort, Wasser und Wind vorangestellt.

Die Abschnitte, welche eine direkte Entsprechnung in Vi.3 haben, weisen inhaltlich eine enge Verwandtschaft auf, obwohl manche Elemente fehlen, während andere nur hier anzutreffen sind. Zum Beispiel wird in der Beschreibung beeinträchtigter Orte auf Pferde und deren Verhalten in solchen Gegenden gleich dreimal eingegangen. Auch Elefanten und Papageien werden erwähnt, während solche Tiere im entsprechenden Kapitel der Carakasaṃhitā keine Rolle spielen.

Auffällig ist, dass des Öfteren andere Termini als in Vi.3 gewählt werden. Während bei Caraka in Bezug auf Wind, Wasser, Ort und Zeit von negativen Eigenschaften (*doṣa*) die Rede ist, werden diese im Āyurvedasaukhya unter dem Begriff „Kennzeichen“ (*lakṣaṇa*) aufgezählt.[92]

Bis auf 3.229 ist die gesamte Passage in Versen abgefasst. Der kurze Prosa-Abschnitt 3.229 beinhaltet eine Erklärung der Phrase *ekarūpeṇa yakṣmaṇā* („durch Auszehrung, die [bei verschiedenen Menschen nur] eine Form hat“), welche zuvor in 3.225 verwendet wurde und aufgrund ihrer Form und Kürze mehr wie ein eingeschobener

[91] Vgl. AH Sū.1.19. In Bhagwan Dashs Ausgabe sind nur die Anfänge der Zitate – in diesem Falle durch ein vorangestelltes „gemäß Agniveśa:“ (*agniveśāt*) – erkenntlich; die Enden sind durch die jeweiligen Quellenangaben nachvollziehbar, wenn Bhagwan Dash selbst eine Stelle identifizieren konnte.

[92] Der Begriff *lakṣaṇa* taucht auch in Vi.3 in der Kapitelzusammenfassung anstelle von *doṣa* auf. Die Zusammenfassungen, die sich am Ende jedes Kapitels befinden, dürften allerdings erst bei einer späteren Redaktion der Saṃhitā eingefügt worden sein.

Kommentar wirkt. Die Phrase wird erklärt als „durch einförmige [Auszehrung] aller, die kaltes Fieber (*śītajvara*)[93] usw. haben“. [94]

Für Meulenbeld ist die Verwendung dieses Begriffs *ekarūpa yakṣman*, den er aus keinem anderen medizinischen Werk kennt, anstelle von *janapadoddhvaṃsa* ein Hinweis darauf, dass der zitierte Text nicht authentisch ist oder aus der Zeit nach Dṛḍhabalas Vervollständigung der Carakasaṃhitā stammt.[95]

Im Abschnitt über die medizinische Behandlung im Falle von Massensterben (3.251–254) werden einige Themenbereiche kurz angesprochen, die in Carakas Vi.3 oder anderswo in der Carakasaṃhitā ausführlicher behandelt wurden. Gleich zu Beginn ist die Rede von vorzeitigem Tod (*akālamṛtyu*)[96]; auch die Begriffe Geschmack (*rasa*) und Wirksamkeit (*vīrya*) werden erwähnt[97]. Ferner werden religiöse Handlungen wie das Verehren von Göttern, Kühen, Brāhmaṇas und Vervollkommneten und das Durchführen von Askese, Huldigungsgaben[98], friedlichen Handlungen, Brandopfern und Segenswünschen empfohlen.[99]

Insgesamt wirkt dieser dem Agniveśa zugeschriebene Abschnitt mehr wie eine in Versen verfasste später zu datierende versifizierte Zusammenfassung des Kapitels in der Carakasaṃhitā oder eines mit diesem verwandten Textes, nicht aber wie ein ursprünglicher Teil eines inzwischen verloren gegangenen Agniveśatantras. Wie auch Meulenbeld anmerkt, wäre es zudem verwunderlich, wenn zur Zeit Ṭoḍaramallas noch große Teile eines von Agniveśa verfassten Textes zugänglich gewesen wären, Autoren früherer Kommentare zu medizinischen Werken aber nicht darauf Bezug genommen hätten.[100]

---

93 D.h. Fieber, das durch Kaltes (Wind und Schleim) hervorgerufen wird und mit Heißem zu bekämpfen ist.
94 Vgl. ĀS.II.3.229: *ekarūpeṇayakṣmaṇā ko'rthaḥ? sarveṣāṃ śītajvarādīnāṃ rūpeṇety arthaḥ* |
95 Vgl. MEULENBELD 1999, p. 127.
96 Vgl. p. 49–54 und Vi.3.37–38.
97 Vgl. Fußnote 249 und Vi.3.4 und 3.24.
98 Vgl. Fußnote 135.
99 Vgl. Vi.3.15–17.
100 Vgl. MEULENBELD 1999a, p. 127. Im Āyurvedasaukhya wird Agniveśa noch an einigen anderen Stellen zitiert (vgl. dazu MEULENBELD 1999a, p. 124–126).

3 Natürliche Grundlagen von Massensterben

3.1 Wind, Wasser, Ort und Zeit (Vi.3.5–18)

Da der Gesundheitszustand der Menschen laut der Carakasaṃhitā von Faktoren abhängt, die bei jeder einzelnen Person unterschiedlich sind,[101] muss es für Ereignisse, bei denen viele unterschiedlich beschaffene Individuen auf ein und dieselbe Weise sterben, andere – gemeinsame – Bedingungen geben. Hierbei handelt es sich laut Ātreya um Wind, Wasser, Ort und Zeit. Diese vier Faktoren bewirken, wenn sie mit gewissen negativen Eigenschaften versehen sind, Krankheiten mit gleichen Symptomen, die gleichzeitig bei verschiedenen Menschen auftreten und so ein Massensterben bewirken können.

Wasser wird in Sū.27, das sich mit Nahrungsmitteln beschäftigt, im Abschnitt 196–216 behandelt. Etwas verwirrend ist die Beschreibung von Regenwasser, das zunächst in Sū.27.196 als einzigartig (*ekavidham*) bezeichnet wird und Eigenschaften wie Kälte, Hitze oder Öligkeit usw. erst durch den Einfluss von Mond, Wind und Sonne während seines Falles, sobald es den Boden erreicht, annimmt (Sū.27.197). Direkt im Anschluss wird jedoch erwähnt, dass Himmelswasser von Natur aus (*prakṛti*) kalt, klar, segensreich, rein, unverschmutzt und leicht ist. Und auch Sū.26.39 nennt kalt und leicht als natürliche Eigenschaften von Wasser (*saumya*). Vielleicht soll sowohl *ekavidha* als auch *prakṛti* hier nicht auf einen Urzustand, sondern auf einen natürlichen – im Sinne von gesunden – Zustand hinweisen. Auch Cakrapāṇidatta scheint dieser Ansicht zu sein, da er im Kommentar zu Sū.27.196 erklärt, dass *ekavidham* hier im Sinne von *śiva* (segensreich) zu verstehen ist.

Je nach Bodenbeschaffenheit nimmt das Wasser unterschiedliche Geschmäcker an[102] und auch das Regenwasser hat je nach Jahreszeit verschiedene Eigenschaften.[103] Regenwasser, das zu verdorbenen Zeiten fällt, steht mit Schädigung (*doṣa*) in Verbindung.

Flüsse, die aus dem Himālaya oder aus dem Malaya-Gebirge kommen, und solche, die im Westen münden, haben sauberes Wasser und sind gesund, während solche, die ins östliche Meer fließen, langsam strömen und schweres Wasser führen. Flüsse mit

---

[101] Diese sind Konstitution, Ernährung, Körperkraft, Gewöhnung, Charakter und Alter (vgl. Vi.3.5).
[102] Vgl. Anhang „Die sechs Arten von Geschmäckern“ auf p. 94.
[103] Vgl. Anhang „Die Jahreszeiten“ auf p. 93.

Wasser, das durch die Verunreinigung durch Erde, Ungeziefer, Schlangen und Ratten mit negativen Eigenschaften versehen ist, und solche, die Regenwasser führen, bringen alle Störfaktoren in Bewegung.[104] Bei angelegten Wasserstellen, Wasserlöchern, Teichen, Quellen, Seen und Springquellen entspricht die Wasserqualität den Vorzügen und Mängeln der Gegend, je nachdem, ob sie ufernah, gebirgig oder wüstenhaft ist.[105] Schleimiges, parasitenreiches, durch Blätter, Wasserpflanzen und Schlamm fauliges, farblich und geschmacklich verändertes, dickflüssiges und übel riechendes Wasser ist unzuträgliches Wasser. Das Meereswasser riecht muffig, erzürnt die drei Störfaktoren und ist salzig. Mit dieser Thematik und ihrer Relevanz für die Gesundheit hat sich Mridula Saha im Detail auseinandergesetzt und neben dieser auch andere Stellen in der Carakasaṃhitā berücksichtigt.[106]

In Vi.3.7 zählt Ātreya eine ganze Reihe möglicher negativer Eigenschaften von Wasser auf und geht dabei auch auf mögliche Missstände bei Flora und Fauna ein.

So gilt ein Gewässer, welches von Wasservögeln und gewöhnlich im Wasser lebenden Tieren verlassen wurde, als ungesund. Da sowohl Caraka als auch Suśruta jeweils im Sūtrasthāna Tiere kategorisieren, ist es möglich, festzustellen, welche Spezies hier subsumiert sind.[107] Unter den Vögeln werden Schwäne, Gänse und Enten (*kāraṇḍava*, *haṃsa*)[108], Kraniche (*krauñca, sārasa*)[109], Reiher (*baka*, *balākā*)[110], Kormorane (*plava*)[111], Brandenten und Rostgänse (*cakravāka*)[112] usw. aufgezählt, die bei Caraka den Sammelnamen „sich auf dem Wasser bewegend“ (*vāricara*) tragen und in der

[104] D.h., wenn es getrunken wird, kommen die Störfaktoren Galle, Wind und Schleim aus dem Gleichgewicht.
[105] Im Gegensatz zu den Stellen Vi.3.47–48 und Ka.1.8–9, an denen die Orte in trocken (*jāṅgala*), ufernah (*anūpa*) und ausgeglichen (*sādhāraṇa*) eingeteilt werden, wird hier mit „gebirgige Gegend“ (*śaila*) eine dritte topografische Region eingeführt und die „trockene Region“ durch „Wüste“ (*dhanvan*) ersetzt. Vgl. hierzu p. 32–37 und ZIMMERMANN 1982, p. 69–74.
[106] Vgl. SAHA 1995, p. 51–52.
[107] Vgl. SuS Sū.46.105–138 und CaS Sū.27.35–52. Auf die Liste bei Suśruta beruft sich auch Zimmermann. Vgl. ZIMMERMANN 1987, p. 103–111 und 225–229.
In beiden Texten werden die Tiere wegen der dietätischen Bedeutung ihres Fleisches angeführt.
[108] Vgl. bez. *haṃsa* DAVE 1985, p. 422–447 und bez. *kāraṇḍava* p. 299 und 453–454.
[109] Vgl DAVE 1985, p. 309–324, bez. *krauñca* (gewöhnlicher Kranich, *grus grus*) p. 314–317 und bez. *sārasa* (Saruskranich, *grus antigone*) p. 315–316.
[110] Bez. *baka* (Bezeichnung für verschiedene Reiher und Störche) vgl. DAVE 1985, p. 389–407 und bez. *balāka* (Bezeichnung für verschiedene Reiherarten) vgl. DAVE 1985, p. 400–404. Für *baka* kommen hier aber wohl nur Reiher in Frage, da Störche keine Wasservögel sind.
[111] Vgl. DAVE 1985, p. 299, 371–375 und Fußnote 113.
[112] Vgl. DAVE 1985, p.450–453.

Suśrutasaṃhitā unter dem Begriff „[auf dem Wasser] schwimmend“ (*plava*) [113] zusammengefasst werden.[114]

Im Wasser lebende Tiere (*vāriśaya*) sind bei Caraka Schildkröten (*kūrma*), Krabben (*karkaṭaka*), Fische (*matsya*), Gangesdelphine (*śiśumāra*)[115], Austern (*śukti*), Muscheln (*śaṅkha*), Krokodile (*kumbhīra*) und andere.[116] Bei Suśruta werden sie in vier Gruppen eingeteilt[117]:

- Schalentiere (*kośastha*): Muscheln (*śaṅkha*, *śambūka*), Austern (*śukti*) ...
- Wassertiere mit Füßen (*pādin*): Schildkröten (*kūrma*), Krokodile (*kumbhīra*), Gangesdelphine (*śiśumāra*) und Krabben (*karkaṭaka*)
- Flussfische (*nādeyā matsyāḥ*)[118]: Karpfen (*rohita*), Welse (*pāṭhīna*) ...
- Meerwasserfische (*sāmudrā matsyāḥ*): Meeräschen (*rājīva*), *timi* und andere nicht identifizierbare.

An Land wird die Anwesenheit von Tieren – zumindest derjenigen, welche als Schädlinge oder als gefährlich angesehen werden können – eher als ein negativer Umstand gesehen. Orte, die verseucht sind mit Kriechtieren (*sarīsṛpa*)[119], beißenden Tieren

---

[113] Tatsächlich ist *plava* sowohl der Name eines Tieres als auch der übergeordneten Guppe. Zimmermann hält das Tier für einen Pelikan. Apte und M-W geben als lexikalische Bedeutung dafür *kāraṇḍava* an, was sie beide mit „a kind of duck“ übersetzen. Dave jedoch erklärt: „*plava* means (1) a water-bird in general, (2) a Cormorant, which often takes a jump clean out of water before diving, (3) a Duck in general and the Pelican in particular as both swim or float like a boat and (4) the Coot which not only swims and dives but also patters along on the surface of the water with ist feet like a frogbefore rising into the air.“ (vgl. DAVE 1985, p. 299).

[114] Vgl. Sū.27.41–44, SuS Sū.46.105–107 und ZIMMERMANN 1987, p. 228.

[115] Zimmermann übersetzt *śiśumāra* mit Krokodil; im Allgemeinen wird darunter jedoch der Gangesdelphin verstanden, der nicht nur im Ganges, sondern auch im Brahmaputra und im Indus verbreitet ist. Zimmermanns Verständnis könnte sich daraus ergeben, dass *śiśumāra* in SuS Sū.46.109 unter den Tieren mit Füßen (*pādin*) eingeordnet wird. Heinrich Lüders geht in seiner Studie „Von indischen Tieren“ aufgrund anderer Stellen im selben Werk dennoch davon aus, dass mit *śiśumāra* auch in der Suśrutasaṃhitā der Gangesdelphin gemeint ist. Vgl. LÜDERS 1942, p. 61–81; zur Etymologie des Wortes siehe THIEME 1942, p. 418–420.

[116] Vgl.Sū.27.40–41a.

[117] Vgl. SuS Sū.46.108–125.

[118] Wörtlich übersetzt handelt es sich um Flussfische; es werden hier wohl aber allgemein Süßwasserfische gemeint sein.

[119] In der Carakasaṃhitā ist der Begriff *sarīsṛpa* nicht sehr gebräuchlich. Er findet sich nur noch einmal in Vi.3.36, wo von *sarīsṛpa* und *uraga* (Schlange) die Rede ist. Vielleicht muss man dies so verstehen, dass die *uraga*-s als bedeutsames Beispiel für Kriechtiere genannt werden: „Kriechtiere und [unter diesen besonders] Schlangen“.
In der Hārītasaṃhitā stellt in I.20.1 *sarīsṛpa* neben *śūlin* (Tiere mit Hauern), *śṛṅgin* (Tiere mit Hörnern), *nakhin* (Tiere mit Klauen), *śvāpada* (Raubtiere), *pakṣin* (Vögel) und *matsya* (Fische) eine der Gruppen dar, in die die Tiere eingeteilt werden. Als Beispiele für *sarīsṛpa* nennt sie in I.20.5 Schlangen (*sarpa*) und Fische (*matsya*). Die Bewegung der Fische im Wasser könnte man zwar durchaus als „Schlängeln“ oder „Gleiten“ bezeichnen, wodurch die Zuordnung zu *sarīsṛpa* Sinn macht, eigenartig ist allerdings, dass kurz zuvor der Begriff *matsya* selbst als Definition einer Tiergruppe verwendet wurde.

(*vyāla*)[120], Stechmücken (*maśaka*), Heuschrecken (*śalabha*), Fliegen (*makṣikā*) und Mäusen (*mūṣaka*)[121] haben verständlicherweise einen schlechten Ruf.[122]

Ebenso ist es ein schlechtes Zeichen für einen Ort, wenn seine Gärten voll Gras und Buschwerk – also verwahrlost - sind[123], wenn es viele Rankgewächse und ähnliche Pflanzen gibt und wenn das Korn umgeknickt, dürr, oder überhaupt zugrunde gegangen ist.

Sowohl bei Gewässern als auch bei Orten spielen deren Geruch, Farbe, Geschmack und Berührungseigenschaften eine Rolle. Während bei Wasser relativ klar ist, dass es das Wasser selbst ist, das auf diese Eigenschaften hin zu untersuchen ist, gibt es beim Ort mehrere Möglichkeiten. Als erstes denkt man – analog zu Wasser – an Erde[124]; allerdings kommt auch das, was der Ort hervorbringt, also Nahrungs- und Heilmittel und auch das Fleisch der ansässigen Tiere[125], als relevanter Untersuchungsgegenstand

---

[120] *vyāla* kann laut Lexika ebenso Schlange bedeuten, und eine Stelle in Sū.27.317 (*purāṇam āmaṃ saṃkliṣṭaṃ krimivyālahimātapaiḥ | adeśakālajaṃ klinnaṃ yat syāt phalam asādhu tat* ||), in der Früchte, welche durch Würmer, *vyāla*-s, Frost und Sonnenhitze verdorben sind, als ungesund bezeichnet werden, scheint eher diese Bedeutung zu bestätigen. Dann wären Schlangen als von *sarīsṛpa* genannten Tieren verschieden anzusehen. Aus der Besprechung von Tollwut in Ci.23.175–176 geht allerdings hervor, dass auch Hunde als *vyāla*-s zu verstehen sind: „Aufgrund einer Erzürnung der drei Störfaktoren (Galle, Wind und Schleim) des Hundes und ebenso aufgrund einer Veränderung (d.h. Störung) der *dhātu*-s (Nährflüssigkeit, Blut, Muskelfleisch, Fett, Knochen, Knochenmark und Sperma) wird ihm/einem heiß im Kopf, es kommt zu Speichelfluss und ebenso dazu, dass er/man den Kopf hängen lässt. Und auch andere derartige *vyāla*-s, die [durch ihren Biss] Schleim und Wind erzürnen, hält man für Verursacher von Herz- und Kopfkrankheit, Fieber, Lähmung, Durst und Ohnmacht."
(*śvātridoṣaprakopāt tu tathā dhātuviparyayāt* |
śirobhitāpī lālāsrāvy adhovaktras tathā bhavet || 175
anye 'py evaṃvidhā vyālāḥ kaphavātaprakopaṇāḥ |
hṛcchirorugjvarastambhatṛṣāmūrcchākarā matāḥ|| 176)
Daher sollte man *vyāla*-s vielleicht ganz allgemein als „beißende Tiere" – einschließlich Schlangen – verstehen, während *sarīsṛpa*-s Kriechtiere (und vielleicht kriechende Insekten) sind. Schlangen sind bei diesen ebenfalls miteinzuschließen, wenn man die in Fußnote 119 genannte Liste aus der Hārītasaṃhitā berücksichtigt und das Kompositum *sarīsṛporagādayaḥ* in Vi.3.36 als „Kriechtiere und [unter diesen besonders] Schlangen usw." versteht. Wenn allerdings *sarīsṛporagādayaḥ* als einfaches Dvandvakompositum gesehen wird, müssen die Schlangen als von den Kriechtieren verschieden eingestuft werden.

[121] Hierunter sind auch Ratten zu verstehen. In Ci.23.147–148 werden Mäuse und Ratten als Gifttiere dargestellt, deren Biss auch tödlich sein kann.

[122] In Ci.23 werden die giftigen Bisse und Stiche von Schlangen, Fischen, Mäusen, Stechmücken, Fliegen, Hunden und anderen beißenden Tieren beschrieben. Es drängt sich daher die Vermutung auf, dass zwischen Vergiftungen und ansteckenden Krankheiten nicht unterschieden wurde.
Zu den fünf Arten von Stechmücken und sechs Arten von Fliegen und den charakteristischen Anzeichen ihrer Bisse/Stiche finden sich in SuS Ka.8.335–336 Erläuterungen.

[123] Zur Übersetzung von *upavana* als „Garten" vgl. Fußnote 273.

[124] Den Orten selbst werden keine solchen Eigenschaften zugeschrieben. Vgl. Anhang „Einteilung der Orte" auf p. 93.

[125] In den frühen Texten des Āyurveda spiegelt sich kein ausgeprägter Vegetarismus wider (zur Geschichte des Vegetarismus in Indien vgl. ALSDORF 1962). Im Gegenteil handelt es sich z.B. bei den Tierlisten in Sū.27.35–52 und in der Suśrutasaṃhitā (SuS Sū.46.53–168) um Kategorisierungen des Fleisches der jeweiligen Tiere zusammen mit dietätischen Angaben über dessen Verwendung.
Dass die medizinische und diätetische Bedeutung des Fleisches vom Habitat der entsprechenden Tiere abhängig ist, geht aus Sū.27.56cd–60 hervor: Das Fleisch von Raubtieren (*prasaha*), Baubewohnern

in Frage. Cakrapāṇidatta hilft in diesem Fall nicht weiter. In Sū.27.199-200 jedoch werden bei der Behandlung von Wasser verschiedene Arten von Böden behandelt, die je nach Färbung auf den Geschmack von Wasser unterschiedlichen Einfluss haben.[126] Diese Beobachtung des Zusammenhangs von Wasserqualität und Bodenfärbung legt nahe, dass auch hier in Vi.3.7 mit Geruch, Farbe, Geschmack und Berührungseigenschaften eines Ortes Geruch, Farbe, Geschmack und Berührungseigenschaften seiner Böden gemeint sind.

Neben diesen ökologischen Gründen für Massensterben werden auch mögliche moralische Missstände an den betroffenen Orten (Leute ohne Dharma, Wahrheit, Scham, guten Wandel, Sitte und Tugend) und Anzeichen, die wohl eher als schlechte Omina zu verstehen sind, genannt. Dazu gehören neben dem Auftreten von Tieren wie Fliegen und Stechmücken,[127] Eulen (*ulūka*)[128], Leichenstätten aufsuchenden Vögeln (*śmāśānikaśakuni*)[129] und Schakalen (*jambūka*),[130] heulenden Hunderudeln[131], aufge-

(*bhūśaya*), Aubewohnern (*ānūpa*), Wassertieren (*vārija*) und Wasservögeln (*vāricara*/*-cārin*) ist schwer, heiß, ölig, süß, kräftigend, erregt den Wind im Körper sehr und verringert Schleim und Galle. Das Fleisch von Raubtieren eignet sich u.a. besonders zur Behandlung von Schwindsucht (vgl. Fußnote 128). Scharrvögel (*viṣkira*) der ersten Gruppe (Wachtelähnliche), Vögel, die picken (*pratuda*), und Steppentiere (*jāṅgala*) hingegen haben leichtes, kühles, süßlich-zusammenziehendes Fleisch, das den Menschen bei einem hohen Maß an Galle und einem mittleren an Wind und Schleim zuträglich ist.

126 Vgl. Anhang „Die sechs Arten von Geschmäckern“ auf p. 94.

127 Fliegen und Stechmücken sind – wie auch Läuse (*yūka*) – Anzeichen eines baldigen Todes, wenn sie sich vom Geruch des Körpers des Patienten entweder angezogen oder abgestoßen fühlen (vgl. Ind.2.17–22). Wenn der Patient Fliegen anzieht, so ist dies laut Ind.5.16 ein Anzeichen für die Krankheit *prameha* (Diabetes), die sicher zum Tod führt.

128 Laut Ni.6.13 ist es ein Anzeichen von Schwindsucht, wenn man davon träumt, mit Eulen, Krähen, Schlangen usw. in Kontakt zu kommen. Wenn man im Traum von Eulen umflogen wird, so ist dies ein Anzeichen für den baldigen Tod (Ind.5.27–29). Ansonsten werden Eulen aber in der Carakasaṃhitā nicht negativ bewertet, vielmehr wird ihr Fleisch als Heilmittel eingesetzt. In Ci.8.150 wird empfohlen, es bei Schwindsucht zu verabreichen, allerdings unter der Vorgabe, es sei Pfauenfleisch. Sonderlich beliebt dürfte es also nicht gewesen sein. Andere Eulenprodukte wie Federn, Flaum, Schnabel, Krallen, Kot und Urin werden zur Behandlung von Wahnsinn (vgl. Ci.9.74–75) und Epilepsie (vgl. Ci.10.50–52) eingesetzt.
Gemäß Āpastamba-DhS 1.10.21 ist der Schrei der Eule aber auch ein Grund zur Unterbrechung eines Rituals.

129 Laut Cakrapāṇidatta sind hierunter Geier (*gṛdhra*) zu verstehen.

130 Aasvögel und Schakale werden hier genannt, weil ihre Schreie schlechte Omina sind. Vgl. Āpastamba-DhS 1.10.21 und 11.33; Gautama-DhS 16,8 (Unterbrechung des Rituals) und Baudhāyana-DhS 1.21.16 (Verbot der Vedarezitation, wenn ein Schakal heult), oder auch MBh 2.63.22-27, wo nach der Erniedrigung Draupadīs im Laufe des Würfelspiels das Heulen eines Schakals, das Gebrüll der Esel und das Kreischen der Vögel König Dhṛtarāṣṭra dazu bringen, gegen die Machenschaften seines Sohnes Duryodhana aktiv zu werden.

131 Im Āpastamba-DhS 1.10.21 und in Gautama-DhS 16.8 wird Hundegebell als Grund für die Unterbrechung eines Rituals genannt. Vgl. hierzu auch Bollées Buch „Gone to the dogs in ancient India“, das sich auführlich mit der Rolle des Hundes im alten Indien beschäftigt und auch auf seine mantische Relevanz eingeht (vgl. BOLLÉE 2006, p. 98–100). Bei Caraka sind Hunde als Überträger der Tollwut bekannt (vgl. Fußnote 120 und Ci.23).

scheuchten Vogelschwärmen und unruhigen Waldtieren und Vögeln auch astrologische und meteorologische Phänomene.[132]

Anschließend an diese Aufzählung negativer Eigenschaften und die Klärung der Gewichtung ihrer Bedeutung für die Gesundheit des Menschen wird erläutert, dass es Schutzmittel gegen diese Gefahren gibt: Dazu gehören die fünffache Behandlung[133], Rasāyanas[134], geerntete Heilpflanzen, Wahrhaftigkeit, Mitleid mit den Lebewesen, Freigiebigkeit, Huldigungsgaben[135], Verehrung der Götter[136], das Befolgen eines guten Wandels, Beruhigungsrituale[137], Bewahrung des Selbsts[138], heilvolles Frequentieren

---

[132] Ein Ort, „... dessen Gewässer ständig in Bewegung und angeschwollen sind, an welchem das Fallen von Meteoren, Stürme und Erdbeben verbreitet sind, ... an welchem Sonne, Mond und Sterne beständig verdeckt sind von einem Geflecht von zerrissenen, kupferroten, rötlichen und weißen Wolken ...“ (Vi.3.7.3: ... *śaśvatkṣubhitodīrṇasalilāśayaṃ pratatolkāpātanirghātabhūmikampam ... rūkṣatāmrāruṇa-sitābhrajālasaṃvṛtārkacandratārakam ...*).

[133] Hier ist die „Fünffache Therapie“ *(pañcakarma)* gemeint, die in Carakas Tradition die Anwendung von Brechmitteln, Darmentleerung, die Anwendung von zwei Arten von Klistieren und das Einsetzen von Mitteln zum Ausputzen des Kopfes umfasst und im Siddhisthāna behandelt wird. Mittel, welche bei dieser Therapie Verwendung finden, werden in Vi.8.135 (Brechmittel), Vi.8.136 (Mittel zur Darmentleerung), Vi.8.137–150 (Klistiere) und Vi.8.151 (Mittel zum Ausputzen des Kopfes) aufgezählt.

[134] Die Rasāyanas sind Mittel oder Therapien, welche in erster Linie die Vitalität von Gesunden fördern, aber auch gegen bestimmte Krankheiten einsetzbar sind. Sie werden in Ci.1 ausführlich behandelt: Sie sorgen für ein langes Leben (*dīrghāyus*), Achtsamkeit (*smṛti*), Verständigkeit (*medhā*), Gesundheit (*ārogya*), Jugendlichkeit (*taruṇaṃ vayas*), Vorzüglichkeit der Ausstrahlung (*prabhā*), [gute Haut]farbe (*varṇa*) und Stimme (*svara*) sowie für höchste Kraft des Körpers (*deha*) und der Sinne (*indriya*), Erfüllung der Rede (*vāksiddhi*, Cakrapāṇidatta erklärt: „Erfüllung der Rede bedeutet, dass das, was gesagt wird, unausweichlich geschieht.“ *vāksiddhir yad ucyate tad avaśyaṃ bhavatīty arthaḥ*), Verehrung (*praṇati*) und Schönheit (*kānti*) (vgl. Ci.1.1.7–8).

[135] Die Huldigungsgabe (*bali*) wird in der Carakasaṃhitā meist in religiösen Kontexten und oft im Zusammenhang mit Brandopfern (*homa*) und glücksverheißenden Tätigkeiten (*maṅgala*) erwähnt, allerdings stets ohne den Adressaten zu nennen.
Gonda erläutert, dass ein *bali* im vedischen Kontext Vorfahren, Göttern, Halbgöttern, Geistern, Hausgottheiten, Tieren, anderen Wesen und sogar unbelebten Gegenständen dargebracht werden kann. Die Opfergabe wird nicht verbrannt, sondern ausgelegt, hingeworfen oder ausgestreut. Vgl. GONDA 1980, p. 414, 41-420.
Thite geht unter Berücksichtigung verschiedener medizinischer Werke genauer auf das Geben von Huldigungsgaben als Heilmittel ein, die aus Blumen, Nahrung, Stoffen, Salben usw. bestehen können und verschiedensten Wesen dargeboten werden, um z.B. Besessenheit zu heilen. Übergeben werden diese Gaben offensichtlich an Orten, die von den jeweiligen Wesen frequentiert werden – also z.B. den Göttern in Tempeln, den Nāgas in Flüssen und den Rākṣasas an Wegkreuzungen und in Furcht einflößenden Wäldern. Vgl. THITE 1982, p. 41–43.

[136] Laut Thite wird Götterverehrung in medizinischen Kompendien gegen Fieber, Schwindsucht, schwarze Zähne, Albträume und Wahnsinn empfohlen. Vgl. THITE 1982, p. 43–44.

[137] Hier steht der Begriff *praśama*, der im Prinzip nur Ruhe bedeutet. In einer ähnlichen Aufzählung in SuS Sū.6.20, wo ebenfalls Schutzmittel gegen Massensterben aufgezählt werden (vgl. Fußnote 89), wird stattdessen *śāntikarma* erwähnt. Thite versteht *śānti* als „pacificatory rite“ und erklärt folgendermaßen: „Diseases are very often considered to be by evil beings. Among the ways of curing one naturally adopts pacificatory rites.“ Er nennt ein Beispiel aus Ci.9.87–90, wo *śāntikarma* neben Brandopfern, Huldigungsgaben und Ähnlichem als Heilmittel gegen Wahnsinn empfohlen wird. Aufgrund der Ähnlichkeit der Aufzählung sehe ich dieses technische Verständnis auch hier für *praśama* als angebrachter, anstatt den Begriff einfach nur als „Ruhe“ zu verstehen. Vgl. THITE 1982, p. 69–70.

[138] Der Begriff *gupti* (Schutz) kommt in der Carakasaṃhitā nur an dieser Stelle vor. Cakrapāṇidatta erklärt: „*gupti* [bedeutet] Schutz durch magische Formeln“ (*guptir mantrādinā rakṣā*).

segensreicher Länder, sich dem Brahmacarya oder solchen, die Brahmacarya betreiben, zu widmen[139], Unterhaltungen[140] über die Dharmaśāstras und Maharṣis und der Umgang mit guten und gerechten Menschen.

Nur der erste Punkt dieser Aufzählung, die fünffache Therapie, ist eindeutig den auf nachvollziehbarem Zusammenhang basierenden Heilmitteln zuzurechnen, alle anderen basieren gemäß der Definition in Vi.8.87 auf Übersinnlichem.[141]

3.2 Beschreibung der Orte (Vi.3.47–48)

Gegen Ende des Kapitels sind in manchen Ausgaben zwei Verse eingeschoben, die dort etwas deplaziert wirken und inhaltlich besser zu dem soeben besprochenen Abschnitt über die natürlichen Grundlagen von Massensterben zu Beginn des Kapitels passen würden.

In der Ausgabe von Trikamji sind diese beiden Verse in Klammern gesetzt. Wujastyk meint dazu: *This section was not present in most of the manuscripts available in the 11th century to the commentator Cakrapāṇidatta.*[142] Vermutlich schließt er das aus Cakrapāṇidattas Aussage, dass manche hier an dieser Stelle diese Beschreibung der Orte anführen.[143] In J^E stehen die Verse an der gleichen Stelle; in $La2^E$, $La3^E$, $Bo4^E$, $Bo5^E$ und $C4^E$ sind sie vorhanden, allerdings etwas weiter vorne – noch unpassender – vor Vers 46, welcher das zuvor besprochene Thema der nicht zu behandelnden Patienten abschließt. In $Bo1^E$, $Bo2^E$, $C1^E$ und $C5^E$ stehen sie ebenfalls vor Vers 46 und mit der Variante *arūpo 'bahudoṣaś* statt *anūpo bahudoṣaś* und in $Bo3^E$ und $C3^E$ ebenso

Das Selbst (*ātman*) ist laut Sū.1.56 prinzipiell frei von krankhafter Veränderung. Es kann von einer solchen nur indirekt durch die Verbindung mit einem Körper (*śarīra*) und einem Geist (*sattva*) betroffen sein. Man kann also das Selbst nur in dem Sinne schützen, dass man Körper und Geist schützt.

[139] Brahmacarya ist laut Sū.11.35 neben Ernährung (*āhāra*) und Schlaf (*svapna*) eine der drei Stützen der Lebensspanne (*āyus*). Cakrapāṇidattas Kommentar gibt hierzu die folgende Erklärung: „Schlechte Anwendung von Brahmacarya, weil [man] keine Übung [darin] hat, besteht in übermäßigem Beherrschen der Sinne, denn dies wird bekanntlich ein Grund für Verwirrung usw. des Geistes (*manas*)" (*brahmacaryasyāyuktir anabhyāsād atimātrendriyasaṃyamanādirūpā, sā hi manaḥkṣobhādihetur bhavati* |). Hier versteht Cakrapāṇidatta *brahmacarya* offensichtlich nicht als „Enthaltsamkeit", sondern als ein Kontrollieren aller Sinne. Die Carakasaṃhitā selbst gibt keine Definition von Brahmacarya.

[140] Da man sich mit Dharmaśāstras und Maharṣis nicht unterhalten kann, ist wohl die Unterhaltung über diese gemeint. Vgl. hierzu auch eine sehr ähnliche Formulierung in der Erzählung über die Schildkröte Kambugrīva (*kambugrīvākhyakūrmakathā*) im Pañcatantra, in der sich zwei Gänse und die Schildkröte Geschichten (*kathā*) über Devarṣis und Maharṣis erzählen (Pañc I.13: ...| *tau ca haṃsau nityam eva sarastīram āsādya tena sahānekadevarṣimaharṣīṇāṃ kathāḥ kṛtvāstamayavelāyāṃ svanīḍasaṃśrayaṃ kurutaḥ*).

[141] Vgl. p. 100.

[142] Vgl. WUJASTYK 1998, p. 91.

[143] *kecid alpodakadrumo yas tv ity ādi granthaṃ jāṅgalādideśalakṣaṇam atra paṭhanti* |

an dieser Stelle, allerdings mit der Variante *arūpo bahudoṣaś*. Gänzlich fehlen sie nur in C8^{E}, C7^{E} und S^{E}.[144]

In diesen beiden Versen wird die Umwelt in drei Bereiche eingeteilt: in trockene (*jāṅgala*), ufernahe (*anūpa*) und ausgeglichene (*sādhāraṇa*) Gegenden.

Francis Zimmermann geht in seinem Buch *The Jungle & the Aroma of Meats* ausführlich auf die beiden Begriffe *jāṅgala* und *ānūpa* ein.[145] Bei Ersterem handelt es sich um den Begriff, aus dem das englische „jungle" und im Weiteren das deutsche Wort „Dschungel" entstanden ist. Laut Wörterbüchern bedeutet *jāṅgala* trocken, spärlich bewachsen, aber dabei fruchtbar, ländlich, wild, unzivilisiert. Zimmermann erklärt den Begriff für nicht eindeutig übersetzbar. Während er im klassischen Sanskrit einerseits trockenes Land, andererseits unbesiedeltes, unkultiviertes Land bezeichnet, erfährt er im klassischen Hindi eine Bedeutungsverschiebung in Richtung „unzivilisiertes Land, Wald, Savanne, malerische Landschaft", die sich im Englischen hin zu „üppige Natur, ungesunde, malariaverseuchte Gegend" weiterentwickelt.[146]

Im Gegensatz dazu bezeichnet *ānūpa* im klassischen Sanskrit das Land, welches sich – wörtlich übersetzt – „am Wasser entlang" erstreckt und ein ungesunder Lebensort ist.[147]

Im Rahmen des ersten Kapitels des Kalpasthānas, welches die Anwendung von Randia dumetorum (*madanaphala*) zum Thema hat, werden zu Beginn allgemeine Richtlinien zum Sammeln und Aufbewahren von Heilmitteln genannt. Auch deren Habitat (*deśa*) wird in drei Arten eingeteilt und folgendermaßen beschrieben: Trockene (*jāṅgala*) Gegenden sind von Wind und Sonnenhitze dominiert und es gibt Wälder und sandige sowie kiesige Böden. Ufernahe (*anūpa*) Gegenden bekommen wenig Sonnenlicht, sind windgeschützt, aber von frostigen Winden betroffen, reich bewaldet, meist an Flüssen oder am Meer gelegen und mit überwucherten Bergen versehen. Ausgeglichene

144 Zu den Editionen vgl. Anhang „Editionen der Carakasaṃhitā" auf p. 110.
145 Vgl. ZIMMERMANN 1982. Die beiden hier behandelten Verse bespricht er auf p. 38–41.
146 Vgl. ZIMMERMANN 1982, p. 10–16.
147 Zur Verbindung von „gesund" mit trockenen Gegenden und „ungesund" mit wasserreichen vgl. auch Su.25.40, wo in einer langen Liste von Heilmitteln, Therapien und Begriffen sogar die Wüste (*marubhūmi*) als ein gesunder Ort bezeichnet wird, „wasserreich" (*anūpa*) aber als Eigenschaft von unheilvollen Gegenden genannt wird.

(*sādhāraṇa*) Gegenden stellen eine gemäßigte Mischform der ersten beiden Typen dar.[148]

Besonders interessant an den beiden Versen im Vimānasthāna ist die Verwendung des Begriffs *doṣa*, der hier entweder ganz allgemein negative Eigenschaften, wie sie in Vi.3.7 beschrieben wurden, bezeichnet, oder aber auch im Sinne von Störfaktor Galle, Wind und Schleim meint.

Die zweite, auf den ersten Blick unwahrscheinlichere Variante gewinnt an Bedeutung, wenn man die eben genannte Stelle im Kalpasthāna betrachtet. Hier wird in Ka.1.9 über *jāṅgaladeśa* gesagt, dass er voll von Wind und Galle ist (*vātapittabahula*), und von *anūpadeśa*, dass ihm hauptsächlich Wind und Schleim eigen sind (*pavanakapha-prāyas*). Ausgeglichenen Gegenden sind keine Störfaktoren zugeordnet.

Dies stimmt nicht ganz mit der Aussage in Vi.3.47–48 überein, nach der nur ufernahe Gegenden mit vielen negativen Eigenschaften oder eben Störfaktoren versehen sind. Wenn auch in Ka.1.8 wohl nicht gemeint ist, dass die Gegenden selbst reich an den entsprechenden Störfaktoren sind, sondern vielmehr die Menschen, die in ihnen leben, so wird doch klar, dass eine enge Verbindung zwischen den drei Störfaktoren und den Gegenden herrscht, da die in ihnen natürliche Nahrung und das Klima eben beim Menschen entweder hauptsächlich Galle und Wind oder vor allem Galle und Schleim erzürnen.

Eine bedeutende Rolle spielt diese Einteilung in drei Arten von Gegenden auch in der Pharmazeutik und in der Diätetik. Heilmittel soll man nur in trockenen und ausgeglichenen Gegenden sammeln.[149] Fleisch von Tieren, die aus einer ufernahen Gegend kommen, ist schwer, heiß, ölig und süß, regt Wind an und verringert Galle und Schleim; Tiere, die aus trockenen Gegenden stammen, haben leichtes, kaltes, süßlich-zusammen-

[148] Vgl. Ka.1.8. Während Cakrapāṇidatta zu den beiden Versen im Vimānasthāna angibt, dass manche Rezensionen diese eben dort anführen, meint er zu diesem Abschnitt, dass eben diese Rezensionen Ka.1.8 nicht für authentisch halten. Allerdings fügt sich dieser Prosa-Abschnitt wesentlich besser in das erste Kapitel des Kalpasthānas ein, als dies die beiden Verse im Vimānasthāna tun. Ka.1.7 nennt Gegend (*deśa*), Zeit (*kāla*), Qualität (*guṇa*) und Aufbewahrungsgefäß (*bhājana*) als die Faktoren, welche die Effektivität von Heilmitteln bestimmen. Diese Faktoren werden in Ka.1.8–10 der Reihe nach behandelt und *deśa* hierbei als dreiartig, nämlich trocken, ufernah und ausgeglichen bezeichnet. Laut Dṛḍhabala jedenfalls ist das Kalpasthāna in der vorliegenden Form jünger als das Vimānasthāna, da er jenes selbst neu verfasst hat. Allerdings kann man auch nicht sicher davon ausgehen, dass die beiden Verse in Vi.3 bereits vor seiner Redaktion an dieser Stelle vorhanden waren.

[149] Vgl. Ka.1.9.

ziehendes Fleisch, das besonders wirksam gegen erzürnte Galle ist, aber auch gegen Wind und Schleim.[150]

[150] Vgl. Sū.27.56cd-61ab, ZIMMERMANN 1982, p. 20–21 und den Anhang „Einteilung der Orte“ auf p. 93.

4 Moralische Begründung von Massensterben

Nachdem somit die natürlichen Ursachen für ein Massensterben geklärt sind, stellt sich für Agniveśa die Frage, wie es zu den Mangelhaftigkeiten der vier Bedingungen Wind, Wasser, Ort und Zeit kommt. Ātreya erklärt: „... ihr Grund ist Adharma, und dessen Grund ist früher vollbrachtes schlechtes Handeln; der Ursprung dieser beiden liegt im Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*).“[151]

Wir treffen hier auf zwei schwierige Begriffe – *adharma* und *prajñāparādha* –, die nun der Reihe nach besprochen werden sollen.

4.1 Dharma und Adharma (Vi.3.19–23)

Sowohl Dharma als auch Adharma sind, wie Hacker ausführlich dargestellt hat,[152] Begriffe, die verschiedene Zustände einer Sache oder einer Substanz, die einer Wandlung unterliegt, beschreiben: Dharma ist zuerst die Norm, an die man sich halten sollte (Dharma vor dem Vollzug)[153], dann das der Norm entsprechende oder gerechte Handeln (Dharma im Vollzug) und schließlich das Resultat dieses Handelns (Dharma nach dem Vollzug). Ähnlich verhält es sich mit Adharma, womit sowohl das nicht der Norm entsprechende oder unrechte Handeln als auch dessen Resultat bezeichnet wird. Dieses Handlungsresultat (sowohl Dharma als auch Adharma) sammeln bzw. verlieren die Menschen im Laufe ihres Lebens und es bewirkt, sobald es „reif“ ist, die Frucht ihrer Handlungen.

Im Sinne von Norm umfasst *dharma* laut Hacker „neben dem eigentlich Moralischen die gesamte äußere kultische, zeremonielle Seite der Religion, und alles im Leben ist von solchen Zeremonien und Sitten begleitet. Darüber hinaus gehört der ganze Bereich des Zivilrechts, des Strafrechts und der Staatslenkung – des Königsrechts – zum Dharma.“[154] Als einen Beleg für Dharma als der Norm entsprechendes Handeln zitiert Hacker Kumārila: „Wenn gute Menschen etwas nach bestimmten Regeln ausführen,

---

[151] Vi.3.20: *... tasya mūlam adharmaḥ, tanmūlaṃ cāsatkarma pūrvakṛtam; tayor yoniḥ prajñāparādha eva* | ...

[152] Vgl. HACKER 1978, p. 505–506.

[153] Hacker spricht von einem konkreten positiv-heilswertigen Verhaltensmodell bzw. einer Sammlung von solchen Modellen.

[154] Vgl. HACKER 1978, p. 499.

ohne daß dabei ein Motiv oder Handlungsziel im Bereich des Wahrnehmbaren liegt, so muß man es als dharma verstehen.“[155]

Wer also diesen Sitten, Bräuchen und Regeln zuwiderhandelt, verhält sich adharmisch und häuft ein negatives Handlungsresultat an. Um Dharma im Sinne eines positiven Handlungsresultats zu sammeln, sind laut Sū.11.33 folgende Mittel geeignet: Gehorsam gegenüber dem Lehrer, Studium [der Veden], das Durchführen von Gelübden, Heirat, das Hervorbringen von Nachwuchs, das Versorgen von Abhängigen, das Ehren von Gästen, Freigiebigkeit, Freisein von Begehrlichkeit, Askese, Freisein von Missgunst, unbeflecktes Handeln vermittels des Körpers, der Rede und des Geistes, Überprüfen von Körper, Sinnen, Geist, Objekten, Verstand, Selbst sowie Versenkung des Geistes.[156] Auch den Āyurveda zu praktizieren und, insbesondere, wenn man ihn nicht in der Absicht, materielle (*artha*) oder sinnliche Erfüllung (*kāma*) zu erlangen, betreibt, verhilft einem zu Dharma.[157] Darüber hinaus sollte der Āyurveda von allen[158] studiert werden, um die folgenden Ziele zu erlangen: zum Zwecke der Unterstützung aller Lebewesen von den Brahmanen, zum Zwecke des Schutzes von den Adeligen und zum Zwecke des Praktizierens von den Vaiśyas;[159] oder von allen, um Dharma sowie materielle und sinnliche Erfüllung zu erlangen.[160]

---

[155] Vgl. HACKER 1978, p. 499–500.
Offensichtlich handelt es sich bei Hackers Wiedergabe nur um eine Paraphrase der von ihm genannten englischen Übersetzung von Jhā, welche lautet: „That is to say, when we find that certain actions are performed by good men, and we cannot attribute them to any such perceptible motives as Greed and the like, they should be accepted as *Dharma*.“ Und weiter: „Such actions as are performed either for the maintenance of the body, or for one’s mere pleasure, or for some material gain, – are not considered, by good people, as ‘*Dharma*’. It is only those actions, that are held by the good people to be Dharma, and are performed as such, that are accepted as *Dharma*; because the persons that perform these are the same as those that perform the sacrifices enjoined in the Veda.“ (vgl. JHA 1924, vol.1 p. 184 und TV 1.3.7, p. 126, Zeile 12–17:

dṛṣṭakāraṇahīnāni yāni karmāṇi sādhubhiḥ |
prayuktāni pratīyeran dharmatveneha tāny api ||
śarīrasthitaye yāni sukhārthaṃ vā prayuñjate |
athārthaṃ vā na teṣv asti śiṣṭānām eva dharmadhīḥ ||
dharmatvena prapannāni śiṣṭair yāni tu kānicit |
vaidikaiḥ kartṛsāmānyāt teṣāṃ dharmatvam iṣyate ||).

[156] Vgl. Sū.11.33. Dort wird, nachdem zuvor die Wiedergeburt mittels der vier Erkenntnismittel bewiesen wurde, das Verhalten beschrieben, welches einem in diesem Leben zu Ruhm und nach dem Tod in den Himmel verhilft (*evaṃ pramāṇaiś caturbhir upadiṣṭe punarbhave dharmadvāreṣv avadhīyeta; tadyathā – guruśuśrūṣāyām adhyayane vratacaryāyāṃ dārakriyāyām apatyotpādane bhṛtyabharaṇe ’tithipūjāyāṃ dāne ’nabhidhyāyāṃ tapasy anasūyāyāṃ dehavāṅi mānase karmaṇy akliṣṭe dehendriyamanorthabuddhyātmaparīkṣāyāṃ manaḥsamādhāv iti; …*).

[157] Vgl. Ci.1.4.56–62.

[158] D.h. von Brāhmaṇas, Kṣatriyas und Vaiśyas.

[159] Hieraus ist wohl zu schließen, dass aus den drei Klassen in erster Linie Vaiṣyas Ärzte waren.

[160] Vgl. Sū.30.29. Cakrapāṇidatta kommentiert nur den Abschnitt zu den Kṣatriyas: „zum Zwecke des Schutzes von den Adeligen“ [wird gesagt] weil ein Kṣatriya das Beschirmen als Dharma hat.“ (*ārakṣārthaṃ rājanyair iti kṣatriyasya paripālanadharmatvāt* |).

Überhaupt ist die Gesundheit eines Menschen die Grundlage für das Erreichen dieser drei menschlichen Ziele.[161] Insofern kann man davon ausgehen, dass Menschen aus allen drei Klassen den Āyurveda in erster Linie um der Gesundheit willen studieren sollten, um dann ihren Dharma als gesunde Menschen erfüllen zu können.

Um das Zustandekommen von Massensterben zu erklären, spricht Ātreya von einer Art von kollektivem Adharma: Wenn nämlich Führungspersonen schlechte Entscheidungen treffen, so fällt ihre Tat auch auf ihre Untergebenen und Angehörigen zurück.[162] Dadurch entsteht ein System von dharmischen Abhängigkeiten und Verantwortungen. Personen, von denen andere abhängig sind, haben eine Verantwortung diesen gegenüber, da ihr Handeln den persönlichen Dharma dieser Menschen beeinflusst – einerseits direkt, weil sie durch Handlungen, die sie aus ihrer Machtposition heraus vollziehen, den kollektiven Dharma einer Gruppe oder Gesellschaft beeinflussen, andererseits, weil sie ein ungünstiges Umfeld schaffen und ein schlechtes Vorbild sind, wodurch andere Mitglieder der Gesellschaft durch entsprechende Nachahmung den Adharma noch verstärken. Eine Gemeinschaft, bei der der Adharma dominiert, wird von ihren Göttern verlassen, wodurch sich die Jahreszeiten und der Niederschlag zum Schlechten verändern. Die Winde wehen nicht mehr richtig, der Erdboden verdirbt, die Gewässer trocknen aus, die Heilkräuter degenerieren und es kommt zu einem Massensterben.[163]

4.2 *prajñāparādha* (Vi.3.20)

Weniger prominent, dafür jedoch etwas komplizierter ist der Begriff *prajñāparādha*. Laut Vi.3.20 liegt darin der Ursprung für Adharma. Im Vimānasthāna wird auf den Begriff nicht weiter eingegangen, Erläuterungen dazu finden sich aber sowohl im Sūtrasthāna als auch im Śārīrasthāna.

Das Sūtrasthāna behandelt an verschiedenen Stellen[164] die drei, jeweils dreifachen Grundlagen (*āyatana*)[165] krankhafter Veränderung: Sie werden beschrieben als ein Zu-

[161] Vgl. Sū.1.15.
[162] Vgl. Vi.3.20.
[163] Vgl. dazu die vergleichbare Verschlechterung der Zustände im Laufe der Weltzeitalter, wie sie in Vi.3.24–27 und auf p. 45–46 beschrieben werden.
[164] Vgl. Sū.1.54, Sū.7.26.30, 51–54 und Sū.11.37, 39–43.
[165] In Sū.11.37 wird dieser Ausdruck verwendet. In Sū.1.54 wird er mit *hetu*[*saṃgraha*] paraphrasiert, in 7.52, 54 und in 11.43 findet sich die Formulierung *hetavo vikārāṇām*.

viel, ein Fehlen oder ein Falschsein[166] von Sinnesgegenständen (*artha*), Zeit (*kāla*) und Handlung (*karman*). Zuvielsein, Fehlen oder Falschsein der Sinnesgegenstände wird als unverträglicher Kontakt der Sinne (Gesichtssinn[167], Hörsinn[168], Geruchssinn[169], Geschmackssinn[170] und Spürsinn[171]) mit ihren Sinnesgegenständen (*asātmyendriyasaṃyoga*) bezeichnet.[172]

Zeit kann ein Grund für Krankheiten sein, da Jahreszeiten ihre natürlichen Merkmale im Übermaß (z.B. Überschwemmungen in der Regenzeit) und ihrer Zeit nicht entsprechende Merkmale (Regen in der trockenen Periode) aufweisen oder ihre natürlichen Merkmale verlieren und dadurch das Erkrankungsrisiko für die Menschen erhöhen.[173]

Handlung wiederum ist das Tätigwerden mittels Körper, Rede und Geist. Und dieses Tätigwerden wird, wenn es im Übermaß, falsch[174] oder gar nicht geschieht, *prajñāparādha* genannt.[175]

---

[166] Die entsprechenden Sanskrit-Begriffe sind *atiyoga*, *ayoga* und *mithyāyoga*. Aufgrund der Bedeutungsbreite des Wortes *yoga* ist es meiner Einschätzung nach nicht sinnvoll, es durchgehend einheitlich zu übersetzen. Hier in diesem Kontext, wo es den Kontakt mit Sinnesgegenständen (vgl. Sū.11.37), das Anwenden von Handlung (vgl. Sū.11.39) und das Betroffensein von Zeitumständen (vgl. Sū.11.42) umfasst, bietet sich an, *yoga* als ein reines „Vorhandensein [in Bezug auf den Menschen]" zu verstehen, welches wiederum „zuviel", „nicht/fehlend" oder „falsch" sein kann. Vgl. Anhang „Grundlagen krankhafter Veränderung" auf p. 97.

[167] Im Falle des Gesichtssinns liegt ein Zuviel vor, wenn man etwas mit übermäßigem Glanz sieht, ein Fehlen, wenn man überhaupt nichts sieht, und ein Falschsein, wenn man u.a. zu nahe oder zu ferne, wilde, furchtbare, wunderliche, verhasste, ekelerregende, deformierte oder erschreckende Formen sieht (vgl. Sū.11.37).

[168] Ein Zuviel des Hörens liegt vor, wenn man zu Lautes hört, ein Fehlen, wenn man nichts hört, und falsches Hören ist es, wenn z.B. grobe, bedrohliche oder furchterregende Laute gehört werden (vgl. Sū.11.37).

[169] Es ist ungesund, wenn man Gerüche riecht, die allzu streng oder grausig sind oder die Tränendrüsen reizen; ebenso ungesund ist das völlige Nichtriechen. Als falsch wird das Riechen von fauligen, widerwärtigen, fäkalen und modrigen Gerüchen, das Riechen eines Gifthauchs und das von Leichengeruch bezeichnet (vgl. Sū.11.37).

[170] Das übermäßige Zusichnehmen von Geschmäckern ist ebenso ungesund wie der vollkommene Verzicht auf Geschmack (vgl. Sū.11.37). Was in Bezug auf den Geschmack falsch ist, wird laut Sū.11.37 im ersten Kapitel des Vimānasthānas behandelt. Dort werden in Vi.1.25 zuerst gesunde, dann negative Faktoren bei der Nahrungsaufnahme aufgezählt. Demgemäß sollte man nicht zu schnell und nicht zu langsam essen und während dem Essen weder sprechen noch lachen.

[171] Man sollte sich weder zu Kaltem noch zu Heißem aussetzen, nicht zu viel baden oder massieren und einsalben lassen, sich jedoch auch nicht gar keinen körperlichen Kontakten aussetzen. Ebenso ungesund, weil falsch, sind Kontakte mit ungünstigen Plätzen, mit Stößen oder mit unreinen Wesen und Kontakte, die in der falschen Reihenfolge stattfinden.

[172] Vgl. Sū.11.37.

[173] Vgl. Sū.11.42.

[174] Sū.7.26–30 und 11.39 erläutern das falsche Tätigwerden: Den Körper betreffend handelt es sich um ruckartiges Ergreifen und Schleudern, Straucheln, Stürzen, falsches Einsetzen der Gliedmaßen, Schläge, Unterdrücken der Atmung, Quälen [des Körpers], Ehebruch, Diebstahl, Verletzen usw. Reden wird als falsches Tätigwerden bezeichnet, wenn es verleumderisch, unwahrhaftig, unzeitgemäß, streitsüchtig, lose, unhöflich oder grob ist. Und der Geist wird auf falsche Weise tätig, wenn Furcht, Kummer, Zorn, Gier, Verblendung, Hochmut, Missgunst, falsche Ansichten, Schamlosigkeit, Neid, Leidenschaft und Groll auftreten. Diese Phänomene werden als Dränge (*vega*) bezeichnet (vgl. Fußnote 216).

Das im Śārīrasthāna skizzierte Modell unterscheidet sich von dem im Sūtrasthāna insofern, als dort das Ereiltwerden durch Zeit und Handlung unter einem einzigen Punkt zusammengefasst wird und der Verfall von Verstand (*dhī* oder *buddhi*), Festigkeit (*dhṛti*) und Achtsamkeit (*smṛti*) als dritter Grund für Leid (*duḥkhahetu*), wie die Grundlagen krankhafter Veränderung hier genannt werden, erachtet wird.[176] Und dieser Verfall führt in Folge zu *prajñāparādha*, wofür in Śā.1.103–108 Beispiele gegeben werden:

- „Das zum Ausbruch kommen Lassen von [krankhaften] Vorgängen [im Körper] und das Unterdrücken von bereits zum Ausbruch gekommenen Vorgängen,[177]
- sowohl der Umgang mit gewalttätigen Menschen als auch der übermäßige Umgang mit Frauen;
- sowohl das Verpassen der Zeit für eine Handlung als auch das fälschliche Beginnen von Handlungen;
- sowohl das Fallenlassen von Zucht und [gutem] Wandel als auch das Dreistsein gegenüber verehrungswürdigen Menschen;
- der Umgang mit Dingen, die man selbst als unheilvoll erkannt hat, und der Umgang mit Bedingungen, die im höchsten Maße verrückt machen;
- Bewegung zur falschen Zeit am falschen Ort, Freundschaft mit [Leuten], deren Handeln verdorben ist;

---

[175] Im Allgemeinen wird *prajñāparādha* mit der Handlung gleichgesetzt und nur in Vi.3.20 als deren Ursprung bezeichnet.

[176] Das Modell wird in Śā.1.98–128 erläutert.

[177] Cakrapāṇidattas Kommentar zu Abschnitt Sū.22.12, in welchem die Hemm-Therapie (*stambhana*) beschrieben wird, ist zu entnehmen, dass mit *gatimat* verschiedene Vorgänge wie Wind (Blähung), Durchfall, Blutvergießen oder das Verspüren des Brennens von Gift (oder das Verspüren von Gift und Brennen) charakterisiert werden. Es handelt sich offensichtlich nicht um geistige Dränge, die hier ohnehin etwas weiter unten erwähnt werden. Die Carakasaṃhitā selbst bietet keine Definition des Begriffs *gatimat*; in Sū.18.49 wird allerdings erwähnt, dass einer der positiven Effekte des Störfaktors Wind (*vāta*) in seinem gesunden Zustand das ausgeglichene Auslösen (*mokṣa*) von Bewegungsprozessen (*gatimat*, wörtl.: „mit Bewegung versehen“) ist.
Eine begriffliche Überschneidung gibt es mit den in Sū.7 beschriebenen im engeren Sinne medizinisch relevanten Drängen, unter denen sich ebenfalls Wind im Sinne von Blähung findet (vgl. Fußnote 216). Auch ein Indiz dafür, dass *gatimat* substantiviert als ein Synonym von *vega* oder als Bezeichnung einer bestimmten Untergruppe von Drängen zu verstehen sein könnte, ist die Verwendung von *udīrṇa*/*udīraṇa* im Zusammenhang mit beiden Begriffen. Sollte man *gatimat* als Spezialbezeichnung für die im engeren Sinn medizinisch relevanten Dränge verstehen wollen, wäre wohl „Regung“ eine angemessene Übersetzung dafür.
Hier in Sū.1.103 können wir unter *gatimat* einerseits die Dränge von Körper, Rede und Geist verstehen, die an sich ungesund sind und deshalb unterdrückt werden sollten (vgl. Fußnote 174), und andererseits eben oben genannte Vorgänge wie Blähungen, Durchfall usw., die nicht unterdrückt werden sollten, da dies zu Beschwerden und Krankheiten führen würde.
Auch in der Suśrutasaṃhitā wir *gatimat* stets substantivisch verwendet. (vgl. SuS Sū.21.28, 26.23 und Ci.1.35).

- und das Aufgeben des guten Wandels, der [im Zusammenhang] mit der Behandlung der Sinne[178] gelehrt wurde;
- Neid, Hochmut, Furcht, Zorn, Gier, Verblendung, Rausch und Verwirrtheit[179];
- oder [auch] verdorbenes Handeln, welches aus diesen entsteht, und verdorbenes Handeln des Körpers und anderes sogeartetes Handeln, das aus Aufgewühltheit und Verblendung hervorgegangen ist –

das [alles] nennen die Gelehrten *prajñāparādha*, eine Ursache für Krankheiten."[180]

Wenn nun solche Handlungen und Zustände bei mächtigen Personen auftreten, treffen – wie in Vi.3.20 ausgeführt – ihre Folgen auch deren Angehörige und Untergebene und so kann es zu einem Massensterben kommen.

Verglichen mit dem Modell der Gründe für Leid im Saṃyuttanikāya,[181] das durchaus als ein früher Vorgänger der Systematisierungen in der Carakasaṃhitā gelten kann, sind die Zusammenhänge hier wesentlich strukturierter. Während in der Buddha-Rede noch relativ ungeordnet und kategoriell unreflektiert die drei Störfaktoren Seite an Seite mit den Jahreszeiten und der Reifung der eigenen Handlungen genannt wurden, spielen Galle, Wind und Schleim in der Carakasaṃhitā bei der Begründung von Leid und Krankheit keine direkte Rolle mehr, sondern sind die Elemente, über die das System im Hintergrund auf körperlicher Basis funktioniert. Die beiden anderen im Saṃyuttanikāya erwähnten Typen von Ursachen, Hindernisse und fremdverschuldete Schmerzen, werden ebenfalls aufgelöst und stimmiger teils als *prajñāparādha*, teils als unzuträglicher Kontakt der Sinne erkannt und eingegliedert.

---

[178] Vgl. Sū.8, wo nach einer kurzen Behandlung der Sinne mit Hilfe verschiedener Verhaltensregeln der richtige Umgang mit Sinnesobjekten erklärt wird.

[179] Vgl. Fußnote 174 und Anhang „Dränge des Geistes" auf p. 96.

[180] *udīraṇaṃ gatimatām udīrṇānāṃ ca nigrahaḥ* |
sevanaṃ sāhasānāṃ ca nārīṇāṃ cātisevanam ||103
karmakālātipātaś ca mithyārambhaś ca karmaṇām |
vinayācāralopaś ca pūjyānāṃ cābhidharṣaṇam ||104
jñātānāṃ svayam arthānām ahitānāṃ niṣevaṇam|
paramaunmādikānāṃ ca pratyayānāṃ niṣevaṇam||105
akālādeśasaṃcārau maitrī saṃkliṣṭakarmabhiḥ |
indriyopakramoktasya sadvṛttasya ca varjanam ||106
īrṣyāmānabhayakrodhalobhamohamadabhramāḥ |
tajjaṃ vā karma yat kliṣṭaṃ kliṣṭaṃ yad dehakarma ca ||107
yac cānyad īdṛśaṃ karma rajomohasamutthitam |
prajñāparādhaṃ taṃ śiṣṭā bruvate vyādhikāraṇam ||108

[181] Vgl. Fußnote 8.

Neben der Bestimmung der Position des Begriffes *prajñāparādha* im Konzept der Gründe für Leid ist auch seine exakte Übersetzung nicht ganz einfach.

Das Kompositum ermöglicht sowohl das Verständnis „Verstoßen gegen die Vernunft" als auch „Fehlgehen der Vernunft" – und an fast allen Stellen innerhalb der Carakasaṃhitā sind beide Übersetzungen möglich. Der Kontext spricht meist für die erste Variante, da *prajñā* etwas prinzipiell Positives zu sein scheint, das eben nicht selbst fehlgehen könnte, sondern etwas, wogegen verstoßen wird. Außerdem spielt *prajñā* im Śārīrasthāna bei der Beschreibung der Zusammensetzung des menschlichen Körpers keine große Rolle. Für alles Handeln ist vielmehr das Selbst (*ātman*) verantwortlich; es ist nicht fremdbestimmt und bestimmt selbst den Geist (*cetas/manas*) und handelt durch ihn.[182] Insofern wird es wohl das Selbst bzw. der Geist sein, das bzw. der im Falle von *prajñāparādha* gegen die Vernunft handelt.

Allerdings gibt es eine Stelle, Sū.7.51, die auf die zweite Verständnisvariante hinweist: „Die exogenen Krankheiten kommen für die Menschen durch Dämonen, Gift, Wind, Feuer, Schläge usw. zustande, [und] in diesen Fällen geht die Vernunft fehl."[183]

Das Verb *apa-√rādh* wird hier intransitiv verwendet. Dies legt nahe, *prajñāparādha* überall mit „Fehlgehen der Vernunft" zu übersetzen, oben genannte Gründe sprechen jedoch dagegen. Es könnte sich bei Sū.7.51, einem größeren Abschnitt aus diesem Kapitel oder sogar bei dem gesamten Kapitel um eine Interpolation handeln. Dafür spricht auch, dass Sūtrasthāna 7 vollständig in Versform abgefasst ist und vermutlich erst bei einer späteren Redaktion im Rahmen einer Versifizierung des Sūtrasthānas seine endgültige Form bekommen hat.

Mit dem Begriff *prajñāparādha* haben sich auch Surendranath Dasgupta, K. Krishnamoorthy, Mitchell G. Weiss und Y. Krishan beschäftigt.[184] Dasgupta versteht ihn als „misuse of intelligence" und an späterer Stelle als „error of (right) judgement or of right thinking" oder als „foolishness";[185] Krishnamoorthy gibt den Begriff mit „abuse of intellect" wieder, geht allerdings wie Dasgupta nicht auf das Problem des Verständ-

---

[182] Vgl. Śā.1.75–76, 78. Zur Problematik rund um *manas* und *cetas*, vgl. Sū.8.4. Dort wird erklärt, dass manche Menschen das Denken (*manas*), das über die Sinne hinausgeht, Geist (*cetas*) nennen, dessen technische Bezeichnung wiederum *sattva* (Geist/Charakter) ist. Es handelt sich hier um eine bloße Feststellung und nicht um die Lehre einer anderen Schule, die in Folge widerlegt wird. Deshalb kann man wohl *manas* und *cetas* als Synonyme betrachten. Auch in Śā.1.65–81 werden sie offensichtlich synonym verwendet. Zu *sattva* vgl. p. 106.

[183] *ye bhūtaviṣavāyvagnisaṃprahārādisaṃbhavāḥ* |
nṛṇām āgantavo rogāḥ prajñā teṣv aparādhyati ||

[184] Vgl. DASGUPTA 1932, p. 321, 402–423; KRISHNAMOORTHY 1950; WEISS 1980, p.109–115; WEISS 1987 und KRISHAN 1982.

[185] Vgl. DASGUPTA 1932, p. 321, 405, 415.

nisses – darauf, ob *aparādha* transitiv oder intransitiv zu verstehen ist – ein.[186] Weiss schlägt mit „culpable insight“ und „violations of good sense“ einerseits ein intransitives und andererseits ein transitives Verständnis von *aparādha* vor[187], paraphrasiert den Begriff aber an anderer Stelle – wieder transitiv verstanden – mit „bad judgement“[188], ebenfalls ohne eine Begründung zu liefern. Y. Krishan bezeichnet Übersetzungen wie „intellectual error“, „defect in mental faculty“, „culpable insight“ und „violation of good sense“ als irreführende Fehlinterpretationen und lässt den Begriff unübersetzt – ohne genau auszuführen, worin die Fehlinterpretation liegt. Im Folgenden weist er darauf hin, dass das Konzept von *prajñāparādha* verwendet wird, um exogene Krankheiten zu definieren, und versucht, im Kontrast dazu die endogenen Krankheiten als durch schlechtes Handeln in früheren Leben verursacht darzustellen. Die als Beleg hierfür angeführte Stelle zählt jedoch nur Heilmittel auf, die bei endogenen Krankheiten Anwendung finden, und erwähnt mit keinem Wort Handlungen aus früheren Leben.[189] Des Weiteren behauptet Krishan: „Prajñā aparādha, on the other hand, is in the nature of a fault or improper conduct which does not involve moral question of right and wrong in relation to fellow beings.“ Diese Aussage wird ebenfalls mit einem falsch verstandenen Zitat belegt.[190] Und auch wenn Ni.7.21, wie von Krishan angeführt, tatsächlich erwähnt, dass man für Krankheiten, die aus *prajñāparādha* resultieren, selbst verantwortlich ist und in diesen Fällen nicht Götter, Ahnen oder Rākṣase beschuldigt werden sollten, kann doch kein klarer Zusammenhang von endogenen Krankheiten mit Adharma aus dem vorigen Leben als Gegensatz zur Verbindung von *prajñāparādha* mit exogenen Krankheiten hergestellt werden. Tatsächlich geht nämlich aus Vi.3.20–22 hervor, dass der Ursprung von schlechtem Handeln oder Adharma im Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*) liegt und dass dieses schlechte Handeln in Folge dazu führt, dass die entsprechenden Personen von ihren Göttern verlassen werden, dass sie gewaltsam gegen andere vorgehen und dass sie aufgrund von Adharma von Rākṣasen und ähnlichen Dämonen heimgesucht werden. Die Schuld trägt man also selbst, in der Aus-

---

[186] Vgl. KRISHNAMOOTHY 1950, p. 77–83.
[187] Vgl. WEISS 1980, p. 109 und WEISS 1987, p. 132.
[188] Vgl. WEISS 187, p. 133.
[189] Vgl. Sū.7.46–49.
[190] Vgl. Sū.28.39: *prajñāparādhād dhy ahitān arthān pañca niṣevate* | ...
Meine Übersetzung: „Aufgrund des Verstoßens gegen die Vernunft verfolgt man die ungünstigen fünf [den fünf Sinnen entsprechenden Arten von] Sinnesgegenständen, ...“ Krishan hingegen interpretiert: „prajñā aparādha is unwholesome or excessive indulgence of the five senses“, und ignoriert, dass direkt anschließend auch noch andere Folgen von *prajñāparādha* angeführt werden, namentlich das Zurückhalten von Drängen und die Hingabe zu Tollkühnheit.

führung des durch schlechtes Handeln verdienten Schicksals sind aber sehr wohl Götter und ähnliche Wesen beteiligt.

5 Die Lebensspanne

5.1 Der Verfall der Lebensspanne (Vi.3.24-27)

Im Anschluss an die Erklärung, inwiefern Adharma im Geburtenkreislauf für das Zustandekommen von Leid verantwortlich ist und in Folge zur Auslöschung von Land und Leuten führen kann, holt Ātreya weiter aus und erklärt, dass Adharma schon immer der einzige Grund für das Entstehen von Leid war.[191]

Er beschreibt ausführlich die Vorzüge der Menschen in der Urzeit und die hohe Qualität ihrer Nahrung. Gerade aufgrund dieser paradiesischen Zustände aber wurden die Menschen bereits im Kṛtayuga[192] übergewichtig, müde und schlaff. Sie entwickelten Gier, Feindseligkeit, unwahre Rede, Begehren, Zorn, Hochmut, Abneigung, raues Benehmen, Aggression, Furcht, Schmerz, Kummer, Sorge, Unruhe und so weiter[193] und aufgrund dieser Ursachenkette ging im Tretāyuga ein Viertel des Dharma[194] verloren, wodurch sich wiederum die Niederschlagsmenge um ein Viertel verringerte[195], was in Folge natürlich die Qualität der Erde und der Nahrungsmittel und somit die Gesundheit der Menschen jeweils um ein Viertel beeinträchtigte.

Im letzten Satz des Abschnitts 24 erklärt Ātreya, dass sich somit auch die Lebensspanne der Menschen verkürzt. Hierauf folgen zwei abschließende Merkverse, von denen der Erste erklärt, dass „auf diese Weise mit jedem Weltzeitalter ein Viertel des Dharma und ebenso ein Viertel der Qualitäten der Lebewesen verloren geht“[196], und somit den Abschnitt 24 zusammenfasst. Der Zweite hingegen bezieht sich nur auf den letzten Satz des Abschnitts und stellt den Versuch dar, die Abnahme der Lebensspanne genauer zu bestimmen.

---

[191] Vgl.Vi.3.24.

[192] Das Kṛtayuga ist das erste von vier Weltzeitaltern, in welche jede Weltperiode eingeteilt wird. Die vier Zeitalter Kṛta-, Tretā-, Dvāpara- und Kaliyuga haben ihre Namen vom Würfelspiel, wobei *kṛta* den besten Wurf bezeichnet und somit auch dem ersten, goldenen Zeitalter zugeordnet ist (vgl. ZIMMER 1946, p. 13). Zu den Yugas im Allgmeinen vgl. WILKINS 1882, p. 353–360; JACOBI 1908a, p. 200–202; ZIMMER 1946, p. 11–19 und GUPTA 1969, p. 304–323.

[193] Auffällig ist die Parallelität dieser Liste zur Aufzählung der geistigen Dränge, welche Formen von falschem Tätigwerden des Geistes darstellen, im Rahmen der Besprechung der Grundlagen krankhafter Veränderung in Sū.7.27 und Sū.11.39 (vgl. Fußnote 174 und Anhang „Dränge des Geistes“ auf p. 96).

[194] D.h. „des aus normgerechtem Handeln entstandenen Verdienstes“.

[195] Aus Vi.3.20 geht hervor, dass Leute, die vom Dharma abgekommen sind, von ihren Göttern, welche für den normalen Ablauf der Jahreszeiten zuständig sind, verlassen werden. So ist vermutlich auch hier der Zusammenhang zwischen Adharma und Regenausfällen zu verstehen.

[196] Vgl. Vi.3.25.

Ab hier weicht das Kapitel von seinem eigentlichen Thema, der Auslöschung von Land und Leuten ab, und widmet sich zunächst noch dem verwandten und auch für die Massensterben relevanten Thema der Lebensspanne, um dann gänzlich abzuschweifen.

5.2 *daiva* und *puruṣakāra* (Vi.3.28–36)

Folgende Frage Agniveśas lenkt nun die Belehrung auf die Erörterung des Begriffes Karma hin: „Hat denn nun, o Erhabener, jede Lebensspanne ein festgelegtes Zeitmaß oder nicht?“[197]

Die Lebenspanne hängt vom Karma[198], den Handlungen oder dem Handlungsresultat, welches die jeweilige Person ausgeführt oder angehäuft hat, ab. Dieses Karma jedoch hat zwei Gestalten: Einerseits gibt es das Karma, „welches mit einem früheren Körper zustande gebracht wurde“[199] und *daiva* genannt wird, was ich mit Vorherbestimmung[200] wiedergeben will. Andererseits gibt es das Karma, „welches hier (d.h. in diesem Leben) [von einem selbst] verursacht wird“[201] und welches *puruṣakāra* heißt, was ich menschliches Tun[202] nennen werde.

---

[197] Vi.3.28: *... kiṃ nu khalu bhagavan niyatakālapramāṇam āyuḥ sarvaṃ na veti* ‖28‖

[198] *karman* ist schwer einheitlich zu übersetzen, da das Wort – ähnlich wie zuvor *dharma* (vgl. p. 36–40) – sowohl das Handeln selbst (Handeln im Vollzug) als auch das Handlungsresultat (Handlung nach dem Vollzug) bezeichnet, das jedoch wiederum von der aus diesem erfolgenden Frucht (*phala*) der Handlung zu unterscheiden ist. Vgl. HACKER 1978, p. 506–507.

[199] Vgl. Vi.3.30ab:

daivam ātmakṛtaṃ vidyāt karma yat paurvadaihikam |

[200] Wörtlich bedeutet *daiva* „göttlich“; in der Carakasaṃhitā allerdings wird das Wort meist als ein Fachterminus verwendet, der keinerlei theologische Färbung hat: Im Kapitel Śā. 2, das sich mit Embryologie beschäftigt, aber gegen Ende auf Krankheitsursachen eingeht, wird im Abschitt 44 *daiva* als das bezeichnet, was früher (d.h. in einem anderen Leben) gemacht wurde; was hier (d.h. in diesem Leben) gemacht wird, wird jedoch als menschliche Handlung (*pauruṣa karma*) gesehen.
In Sūtrasthāna 11, welches im Abschnitt 27–33 die Wiedergeburtslehre behandelt, wird die Form von Karma, die unvermeidlich (*aparihārya*), unzerstörbar (*avināśin*), zu einem früheren Körper gehörig (*paurvadehika*) und mit einer letztendlichen Konsequenz versehen ist (*ānubandhika*), als *daiva* bezeichnet (vgl. Sū.11.31).
Eine etwas andere Bedeutung hat *daiva* im Rahmen der Einteilung der Heilmittel in Vi.8.87, wo ich das Wort mit „übersinnlich“ wiedergebe (vgl. p. 100).

[201] Vgl. Vi.3.30cd:

smṛtaḥ puruṣakāras tu kriyate yad ihāparam ‖30‖

[202] Das Kompositum *puruṣakāra* wird in englischsprachigen Werken oft als „human effort“ wiedergegeben und in Anlehnung daran im Deutschen meist als „menschliche Anstrengung“ übersetzt, was meiner Meinung nach dem Element *kāra* nicht gerecht wird und sich unnötig von dessen ursprünglicher Bedeutung entfernt. Von der Wurzel √*kṛ* abgeleitet, wird *kāra* laut pw am Ende von Komposita in der Bedeutung „machend, vollbringend, ausführend, bewirkend, verursachend usw.“ oder substantivisch – ebenso in Komposita – als „Verfertiger, Bewirker, Bildner, Verfasser ...; Tat, Handlung“ verwendet. Auch im Kompositum *puruṣakāra* scheint mir eine neutrale Übersetzung des Begriffs sinnvoll. Entscheidend für die Dauer der Lebensspanne ist nicht, wie sehr sich eine Person „anstrengt“, sondern allein ihr Handeln in diesem Leben.

Das bedeutet, dass ein Teil des Karmas (d.h. das, was bereits im vorigen Leben vollbracht wurde) und somit ein Teil des menschlichen Schicksals bereits bei der Geburt festgelegt ist und im Prinzip unweigerlich seine Frucht tragen wird.[203] Ein anderer Teil des Karmas, das menschliche Tun, welches in diesem Leben vollbracht wird, hingegen entscheidet sich erst und kann das Schicksal der Person noch verändern. Das durch menschliches Tun hervorgerufene Handlungsresultat wird allerdings durch den Tod automatisch in *daiva*, in Vorherbestimmung für das nächste Leben, umgewandelt. Der Tod ist somit einerseits die Folge der menschlichen Handlungen aus diesem und früheren Leben und andererseits ein Punkt im Geburtenkreislauf, der jedesmal menschliches Tun in Vorherbestimmung umwandelt und gewisse Geschehnisse in einem zukünftigen Leben determiniert.

Beide Arten von Karma teilt Ātreya in minderwertig, durchschnittlich oder vorzüglich ein. Je besser die Vorherbestimmung und das menschliche Tun einer Person sind, desto länger und glücklicher sollte sich seine Lebensspanne gestalten. Dies zeigt an, dass, auch wenn in der brahmanischen Tradition das Endziel jedes Menschen die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf sein sollte, ein langes Leben – zumindest aus ärztlicher Sicht – als erstrebenswert gilt.

Allerdings können sich menschliches Tun und Vorherbestimmung auch gegenseitig beeinflussen, denn nur „ein gewisser Typ von Handlung[sresultat] ist festgelegt in Hinblick auf die Reifung zu einer gewissen Zeit, [und zwar] bedeutsames [Handlungsresultat]. Gewisses [Handlungsresultat] jedoch, das nicht zeitlich festgelegt ist, wird [nur] durch [bestimmte] Bedingungen geweckt[204],“ behauptet Ātreya.[205] Er versucht diese Ansicht in Folge zu belegen, kann aber nur zu seiner Zeit verbreitete, teilweise eindeutig kulturell determinierte Verhaltensweisen und -muster aufzählen, die seiner Meinung nach durch denn Sachverhalt begründet sind, dass eben nicht alles festgelegt ist, sondern durch menschliches Tun manche Vorherbestimmung noch abgewendet werden kann. Zu diesen Verhaltensweisen und -mustern zählen unter anderem die Verwendung von magischen Formeln, Heilkräutern und Glücksbringern, die Durchführung von Opfern und Ähnlichem und Vorsicht vor gefährlichen Menschen, Tieren und

---

[203] Vgl. Sū.11.31.
[204] D.h. zum Tragen seiner Frucht gebracht.
[205] Vi.3.35: *karma kiṃcit kvacit kāle vipāke niyataṃ mahat* |
kiṃcit tv akālaniyataṃ pratyayaiḥ pratibodhyate ‖35‖

Situationen. Auch die Anwendung von Rasāyanas, vitalitätsfördernder Mittel, die unter anderem eine lebensverlängernde Wirkung haben, wäre sinnlos.[206]

Er führt noch weitere – ebenso wenig überzeugende – Beispiele an und verweist auf Personen, die aufgrund unterschiedlichen Verhaltens eine unterschiedliche Lebensspanne haben (friedliebende und kriegerische Menschen, Neugeborene, je nachdem, ob Schutzmaßnamen ergriffen werden oder nicht, und Menschen, je nachdem, ob sie giftige Stoffe einnehmen oder nicht).

All diese Beispiele stellen keine befriedigenden Beweise für ein nichtfestgelegtes Handlungsresultat dar, da die beschriebenen Situationen alle auch als von Vorherbestimmung bestimmt erklärt werden könnten. Viele Punkte in Ātreyas Aufzählung funktionieren als Argumente nur auf der Grundlage gewisser religiöser Überzeugungen und könnten daher als Zeugen des brahmanischen Einflusses auf die Carakasaṃhitā gelten. Allerdings ist es auch im Interesse des zur frühklassischen, wahrscheinlich nicht brahmanischen Periode gehörigen Arztes, die Lebensspanne nicht als vollkommen vorherbestimmt zu sehen, da durch diese Unbestimmtheit und durch die Möglichkeit, ein Leben durch entsprechende Maßnahmen zu verlängern, sein Beruf erst Bedeutung gewinnt. Insofern könnte man hier von einer Symbiose von religiösen und beruflichen Interessen gegen ein freies, logisch reflektiertes Denken sprechen.[207]

Anders wird in Sū.11.27–33 argumentiert, wo zuerst mit Hilfe der vier Erkenntnismittel[208] die Wiedergeburtstheorie bewiesen wird[209] und im Anschluss daraus resultierende Verhaltensempfehlungen gemacht werden. Bei der Besprechung des Erkenntnismittels Schlussfolgerung wird hier behauptet, dass die Frucht der Handlungen in diesem Leben erst nach der nächsten Wiedergeburt ihre Wirkung erzielt: „Dieses [Leben] ist die Frucht des selbstverursachten (*svakṛta*), unvermeidlichen (*aparihārya*), unzerstörbaren (*avināśin*), zu einem früheren Körper gehörigen (*paurvadehika*), als

---

[206] Die Rasāyanas werden im ersten Kapitel des Cikitsāsthānas behandelt. Vgl. auch Fußnote 134.

[207] Eine Debatte über diese Thematik wird auch in Sū.10 geführt, wo ein Gelehrter namens Maitreya die These vertritt, dass es keinen Unterschied mache, ob ein Patient medizinisch behandelt werde oder nicht, da beobachtet werden kann, dass einerseits Kranke, die behandelt werden, manchmal dennoch sterben und andererseits manche Patienten, die nicht behandelt werden, ohne Behandlung wieder gesund werden. Ātreya widerspricht ihm und führt an, dass dieses Phänomen daran liegt, dass es eben heilbare und unheilbare Krankheiten gibt. Und auch bei Menschen, die ohne Medizin wieder gesunden, würde eine medizinische Behandlung den Heilungsprozess beschleunigen. Vgl. hierzu Sū.10.4–5 und auch MEINDERSMA 1992, p. 304, wo diese Stelle und auch die Thematik von Vi.3.29–34 besprochen wird.

[208] Diese sind Überlieferung durch Vertrauenswürdige (*āptāgama*), Wahrnehmung (*pratyakṣa*), Schlussfolgerung (*anumāna*) und Kombination (*yukti*).

[209] Zur Wiedergeburtstheorie bei Caraka, insbesondere in diesem Abschnitt (Sū.11.1–33) vgl. FILLIOZAT 1993 und MEINDERSMA 1989–90.

daiva bezeichneten (*daivasaṃjñāka*) [und] mit einer letztendlichen Konsequenz versehenen (*ānubandhika*) Karma, und aus diesem[210] entsteht ein weiteres [Leben].“[211] Hier spielt es keine Rolle, ob die Lebensspanne bereits von Geburt an festgelegt ist. Relevant ist nur, dass ein weiteres Leben folgt, und um sich dieses so angenehm wie möglich zu gestalten, sollte man die in Sū.11.33 angeführten religiösen, moralischen und medizinischen Vorschriften beachten. Den brahmanischen Ansprüchen genügt diese Systematik, da sie das Befolgen ihrer Vorschriften sinnvoll erscheinen lässt. Die Sinnhaftigkeit des Inanspruchnehmens medizinischer Hilfe wird hier jedoch nicht begründet, höchstens das Praktizieren des Āyurvedas als eine günstige Handlung, die einem ein glücklicheres nächstes Leben beschert.[212]

Eine Besonderheit am Karma-Begriff der Carakasaṃhitā ist, wie auch Dasgupta anmerkt,[213] die Tatsache, dass er nicht ausschließlich moralisch zu verstehen ist. Stets werden in Listen von Verhaltensvorschriften moralische Elemente neben praktisch-medizinische gestellt.[214] In eben diesem Kontext können die in Vi.3.13–17 verkündeten Mittel zum Schutz vor Massensterben gesehen werden, wo ebenfalls moralische und medizinische Maßnahmen nebeneinander stehen. „Gut“ ist, was für einen selbst günstig (*hita*) ist, ob nun in religiöser oder gesundheitlicher Hinsicht. Leid erfährt man, wenn man ganz generell gegen die Vernunft (*prajñā*) handelt. Eine Mixtur aus moralisch relevanten Handlungen des vorherigen Lebens und aus Handlungen mit moralischer oder direkt gesundheitlicher Relevanz aus dieser Existenz bestimmt so die Länge und den Verlauf des augenblicklichen und des folgenden Lebens.

5.3 Vorzeitiger Tod (Vi.3.37-38)

Nach Ātreyas Aussage, der Todeszeitpunkt sei eben nicht festgelegt, sondern könne – abhängig vom menschlichen Tun – früher oder später als von der Vorherbestimmung festgelegt eintreten, möchte Agniveśa wissen, warum dennoch von zeitgerechtem (*kāla*) und vorzeitigem (*akāla*) Tod gesprochen wird.

---

[210] D.h. „aus diesem Leben“ oder genauer „aus dem menschlichen Tun in diesem Leben“.

[211] Vgl. Sū.11.31:

> *... yat svakṛtam aparīhāryam avināśi paurvadehikaṃ daivasaṃjñakam ānubandhikaṃ karma tasyaitat phalam, itaś cānyad bhaviṣyatīti; ...*

[212] Vgl. p. 37.

[213] Vgl. DASGUPTA 1932, p. 404–405.

[214] Vgl. Sū.8.17–29 oder auch Sū.11.33.

Zur Erklärung verwendet Ātreya ein Gleichnis: Er stellt dem menschlichen Leben die Achse eines Wagens gegenüber, die aufgrund ihrer Beschaffenheit eine gewisse Lebenserwartung hat, welche durch unsachgemäße Behandlung verkürzt werden kann. Wenn ein Mensch durch derartige Verkürzung des Lebens, die durch Überanstrengung, falsche Ernährung, falsche Körperhaltung, übermäßigen Geschlechtsverkehr, Umgang mit schlechten Menschen[215], Unterdrücken von zum Ausbruch gekommenen Drängen und Nichtunterdrücken von Drängen, die man zurückhalten sollte[216], Peinigung aufgrund von Bhūtas[217], Gift, Wind und Feuer, Aggression,[218] Unterernährung und schlechter medizinischer Versorgung zustande kommen kann, seine Lebenserwartung nicht erfüllt, dann spricht man von vorzeitigem Tod.

Diese Problematik wird auch in Vi. 8 in einer Reihe von Begriffsdefinitionen als ein Beispiel dafür, wie Zweifel (*saṃśaya*) zustande kommt, zur Sprache gebracht[219] und im Weiteren bei der Behandlung des Zwecks (*prayojana*) weiter ausgeführt: „Zweck nennt man das, wessentwegen Unternehmungen unternommen werden. Wie [zum Beispiel]:

---

[215] Sū.7.56–57 führt niedrige Personen auf, die generell zu meiden sind. Dazu gehören Menschen, deren Verhalten, Rede und Charakter schlecht ist, Verleumder, Streitsüchtige, Personen, die sich lustig machen über Schwachstellen anderer, Gierige, Leute, denen das Gedeihen anderer verhasst ist, Betrüger, Menschen, welche Freude daran finden, andere verbal niederzumachen, unstete Menschen, Leute, die dem Feind dienen, Mitleidlose und Personen, die jegliche Normen aufgegeben haben:
pāpavṛttavacaḥsattvāḥ sūcakāḥ kalahapriyāḥ |
marmopahāsino lubdhāḥ paravṛddhidviṣaḥ śaṭhāḥ ||56
parāpavādaratayaś capalā ripusevinaḥ |
nirghṛṇās tyaktadharmāṇaḥ parivarjyā narādhamāḥ ||57

[216] Laut Sū. 7, einem Kapitel, das explizit den Drängen (*vega*) gewidmet ist, gibt es einerseits im engeren Sinn medizinisch relevante Dränge wie die von Urin, Kot, Samen und Wind, wie Erbrechen, Nießen, Rülpsen, Aufstoßen, Gähnen, Hunger und Durst, der Drang von Tränen und Schlaf sowie Keuchen aus Erschöpfung, welche alle nicht unterdrückt werden sollten, da dies zu verschiedenen Beschwerden und Krankheiten führt. Andererseits gibt es die eher ethisch relevanten Dränge von Körper, Rede und Geist, welche an sich unheilvoll sind und deshalb unterdrückt werden sollten. Vgl. zu diesen Fußnote 174 und zu den Drängen des Geistes im Speziellen den Anhang „Dränge des Geistes" auf p. 96.

[217] Vgl. Vi.3.22, wo davon die Rede ist, dass Menschen, die adharmisch handeln, von Bhūtas heimgesucht werden.
Die Wissenschaft von den Bhūtas (*bhūtavidya*) ist einer der acht Teilbereiche des Āyurveda (vgl. Sū.30.28). In der Carakasaṃhitā wird dieser Bereich nicht gesondert behandelt; in der Suśrutasaṃhitā allerdings sind ihm explizit drei Kapitel – SuS Utt.60–63 – gewidmet, die sich der Reihe nach mit Besessenheit, Epilepsie und Wahnsinn beschäftigen. Ersteres wird tatsächlich von verschiedenen Wesen hervorgerufen, Epilepsie hingegen durch die drei Störfaktoren und Wahnsinn ebenfalls durch diese und zusätzlich durch geistiges Leid oder Gift. Allerdings werden zur Behandlung von Wahnsinn auch diejenigen Methoden empfohlen, die zuvor als Mittel gegen Besessenheit beschrieben wurden.
Im Aṣṭāṅgasaṅgraha ist den Bhūtas ein Abschnitt gewidmet, der beschreibt, wie diese aufgrund eines Verstoßes gegen die Vernunft (*prajñāparādha*), der im vorherigen Leben stattfand, in den Körper eindringen (vgl. AS Utt.7.2–32).
In der Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā wird Besessenheit durch Bhūtas im vierten Kapitel des Uttaratantras behandelt.

[218] Vgl. hierzu Sū.7.51, wo Bhūtas, Gift, Wind, Feuer und Schläge (*saṃprahāra*) als Ursachen von exogenen Krankheiten genannt werden, bei denen die Vernunft fehlgeht, also *prajñāparādha* vorliegt (vgl. p. 38–44).

[219] Vgl. Vi.8.43.

Wenn vorzeitiger Tod existiert, dann werde ich mich selbst mit lebenserhaltenden [Mitteln] behandeln und lebensverkürzende meiden. Wie soll mich [dann] ein vorzeitiger Tod überwältigen?“[220]

Insbesondere die Tatsache, dass die Thematik als ein Beispiel für Zweifel verwendet wird, legt nahe, dass die Frage, ob das Phänomen des vorzeitigen Todes existiert, nicht ganz zufriedenstellend gelöst war. Da seine Existenz und die Angst vor ihm jedoch wohl eine der Rechtfertigungen für den Beruf des Arztes darstellen, belässt man es bei der etwas vagen Beweisführung Ātreyas, die – wie schon zuvor erwähnt – daran krankt, dass all seine Gründe für das Phänomen eines vorzeitigen Todes auch auf Vorherbestimmung aus dem letzten Leben zurückgeführt werden können, wodurch der Begriff „vorzeitiger Tod“ hinfällig wäre.

In dieser auch im Āyurveda einzigartigen Form[221] ist die Theorie über den vorzeitigen Tod, wie sie in der Carakasaṃhitā auftritt, ein idealer Kompromiss zwischen brahmanischen und ärztlichen Interessen. Erstere werden durch die vom Karma-Konzept bestimmte Wiedergeburtslehre gewahrt, Zweiteren wird durch die Flexibilität, die der – durch die Relevanz des menschlichen Tuns ermöglichte – vorzeitige Tod mit sich bringt, eine Rechtfertigung gewährt.

[220] Vgl. Vi.8.44: *..., prayojanaṃ nāma yadartham ārabhyanta ārambhāḥ; yathā – yady akālamṛtyur asti tato 'ham ātmānam āyuṣyair upacariṣyāmy anāyuṣyāṇi ca parihariṣyāmi, kathaṃ mām akālamṛtyuḥ prasaheteti* ||

[221] Vgl. DASGUPTA 1932, p. 402–403 und WEISS 1987, p. 131–133.

6 Abschließende Themen

6.1 Allopathie (Vi.3.39-44)

Ganz kurz erwähnt Ātreya in Vi.3.38, dass er auch Krankheiten wie Fieber als eine Ursache für vorzeitigen Tod ansieht, wenn sie falsch behandelt werden. Daraufhin lenkt Agniveśa vom Thema ab, indem er – scheinbar weil ihm bei der Erwähnung des Wortes Fieber eine Frage in den Sinn kommt – sich erkundigt, weshalb Fieber meistens mit heißem Wasser behandelt wird.

Die Fieber (*jvara*) werden im dritten Kapitel des Cikitsāsthānas ausführlich behandelt. Verantwortlich für das Entstehen von Fieber sind die drei Störfaktoren Galle (*pitta*), Wind (*vāyu*) und Schleim (*śleṣman*).[222] Agniveśas Frage ist berechtigt, da die Galle im Gegensatz zu Wind und Schleim, die als kalt angesehen werden, als heiß gilt[223] und daher nach dem System der Allopathie[224] mit Kaltem zu behandeln wäre.

Ātreya gibt ihm Recht, dass bei durch erhöhte Gallenflüssigkeit hervorgerufenem Fieber kein heißes Wasser angewendet werden sollte. Solches Fieber erkennt man daran, dass es zusammen mit Brennen, Schwindel, unzusammenhängendem Gerede und Durchfall auftritt[225]. Und diese Symptome würden durch die Behandlung mit heißem Wasser noch verstärkt werden, während sie sich durch kaltes beruhigen.

Meistens jedoch entsteht Fieber im Magen.[226] „Und heilsame Maßnahmen gegen krankhafte Veränderungen, die im Magen entstanden sind, sind hauptsächlich solche,

---

[222] Vgl. Ci.3.12 und ferner Ni.1.13–29, wo im Rahmen der Behandlung der acht Hauptkrankheiten auch die Verursachung von Fieber durch die Störfaktoren und die Symptome der verschiedenen Fieber besprochen werden.

[223] Vgl. Anhang „Die Störfaktoren“ auf p. 95.

[224] Vgl. Vi.3.41, 42.

[225] Von diesen Symptomen ist nur Brennen (*dāha*) laut einer Liste in Sū.20.14 etwas, das durch eine Veränderung der Galle hervorgerufen wird. Zittern (*bhrama*) und unzusammenhängendes Gerede (in Vi.3.40 *pralāpa*, in Sū.20.11 *atipralāpa*) hingegen werden der Veränderung von Wind (*vāta*) zugeschrieben (Sū.20.11; siehe auch Vi.8.98). Durchfall (*atisāra*) fehlt in diesen Aufzählungen in Sū.20.
Alle vier Begriffe (allerdings *atīsāra* statt *atisāra*; grammatisch ist beides korrekt, vgl. Pāṇ 6.3.122) finden sich jedoch in Ni.1.24 – also im Kapitel über die Fieber – in einer Aufzählung von Symptomen für Fieber, das durch die Galle hervorgerufen wird. Und in Ni.6.10 (Kapitel über die Schwindsucht) wird im Rahmen von Diätvorschriften erklärt, dass die Galle Fieber (*jvara*), Durchfall (*atīsāra*) und inneres Brennen (*antardāha*) verursacht. Auch laut Vi.2, welches sich mit Diätetik und Krankheiten, die durch falsche Ernährung entstehen, beschäftigt, ruft sie diese drei und weiters Durst (*tṛṣṇā*), Berauschtheit (*mada*), Zittern (*bhrama*) und unzusammenhängendes Gerede (*pralapana*) hervor.

[226] Laut Ni.1.22 wird Galle durch die übermäßige Zusichnahme heißer, saurer, salziger, alkalischer, scharfer und unverdaulicher Nahrung und ebenso durch stechende Sonnenhitze, durch die Hitze von Feuer, durch Erschöpfung, Zorn und unpassende Ernährung erzürnt (*uṣṇāmlalavaṇakṣārakaṭukājīrṇa-*

die sich für Verdauungsanregung, Erbrechen und Fasten eignen, [und] zum Zwecke der Verdauungsanregung [ist eben] heißes Wasser [geeignet].“[227]

Heißes Wasser hat zusätzlich den Vorteil, dass es bei den Patienten den Störfaktor Wind abführt, das Verdauungsfeuer[228] anregt, schnell verdaut wird und den Schleim austrocknen lässt. Dies gilt scheinbar nicht nur für Wasser, sondern generell für warme Nahrung, denn diese Aufzählung findet sich fast wörtlich auch in Vi.1.25 wieder, wo Regeln, die die Nahrungsaufnahme betreffen, erläutert werden: „Denn was warm genossen wird, schmeckt gut und regt genossen das Verdauungsfeuer, das zum Bauch gehört, an, wird schnell verdaut, führt den Wind ab und lässt den Schleim ganz gering werden.“[229] Wind und Schleim sind, wie schon angemerkt, kühl und deshalb beide mit Heißem zu bekämpfen, während das Verdauungsfeuer als heißes Element von Heißem profitiert.

In Vi.3.41 erklärt Ātreya in einem zusammenfassenden Vers:

„Mit Kaltem beruhigen ärztliche Gelehrte[230] Krankheiten, die durch Heißes hervorgerufen worden sind. Gegen die Krankheiten aber, welche durch Kaltes hervorgerufen wurden, ist Heißes das Heilmittel.“[231]

Dieses allopathische Prinzip führt Ātreya in Vi.3.42–44 weiter aus, indem er auf die Behandlung von Krankheiten, die durch Fasten oder Sättigung ausgelöst werden, eingeht. Diese sind jeweils nur durch Sättigung und Fasten, also – ebenso wie zuvor Fieber – nur durch das Gegenteil ihrer Ursache zu bekämpfen.

---

bhojanebhyo ’tisevitebhyas tathā tīkṣṇātapāgnisaṃtāpaśramakrodhaviṣamāhārebhyaś ca pittaṃ prakopam āpadyate ‖).

„Dann, wenn die erzürnte [Galle] in Kontakt mit der Hitze aus dem Magen kommt, [daraufhin] dem ersten Körperelement, [das] durch Umwandlung aus Nahrung [entstanden ist] und den Namen Nährflüssigkeit (*rasa*) trägt, folgt, die Nährflüssigkeit und Schweiß führenden Kanäle ausfüllt (d.h. blockiert), das Feuer, weil [sie] flüssig ist, beeinträchtigt, die Hitze aus dem Ort der Verdauung herausdrängt und den gesamten Körper quälend heimsucht, bringt sie Fieber hervor.“ (Ni.1.23: *tad yadā prakupitam āmāśayād ūṣmāṇam upasṛjyādyam āhārapariṇāmadhātuṃ rasanāmānam anvavetya, rasasvedavahāni srotāṃsi pidhāya, dravatvād agnim upahatya, paktisthānād ūṣmāṇaṃ bahir nirasya, prapīḍayat kevalaṃ śarīram anuprapadyate, tadā jvaram abhinirvartayati* ‖)

Auch Wind und Schleim wirken nahezu auf diese Weise (vgl. Ni.1.20 und 26) und rufen so Fieber hervor. Der Unterschied ist, dass die Galle dem Verdauungsfeuer trotz ihrer Hitze schadet, weil sie flüssig ist, während Wind und Schleim besonders aufgrund ihrer Kälte schädlich sind. In Cikitsāsthāna 3, dem der Behandlung von Fieber gewidmeten Kapitel, wird die Entstehung von Fieber nicht besprochen, sondern nur auf das entsprechende Kapitel im Nidānasthāna verwiesen (vgl. Ci.3.27).

[227] Vi.3.40: *... prāyo bheṣajāni cāmāśayasamutthānāṃ vikārāṇāṃ pācanavamanāpatarpaṇasamarthāni bhavanti, pācanārthaṃ ca pānīyam uṣṇam; ...*

[228] Vgl. Fußnote 392.

[229] Vi.3.25: *... uṣṇaṃ hi bhujyamānaṃ svadate, bhuktaṃ cāgnim audaryam udīrayati, kṣipraṃ jarāṃ gacchati, vātam anulomayati, śleṣmāṇaṃ ca parihrāsayati; ...*

[230] Zur Übersetzung des Begriffs *bhiṣagvid* vgl. Fußnote 395.

[231] Vi.3.41: *śītenoṣṇakṛtān rogāñ chamayanti bhiṣagvidaḥ* |
ye tu śītakṛtā rogās teṣām uṣṇaṃ bhiṣagjitam ‖41‖

6.2 Patienten, die nicht zu behandeln sind (Vi.3.45-46)

Um ihren guten Ruf zu wahren, ist es für Ärzte wichtig, nur solche Patienten zu haben, die diesen nicht beschädigen können. Deshalb werden in Vi.8.13 Personen aufgezählt, die ein Arzt nicht behandeln soll. Dazu gehören Leute, die ihre Herrscher hassen oder von ihnen gehasst werden, die herausragende Persönlichkeiten[232] hassen oder von diesen gehasst werden, Leute, deren Sitten, Lebenswandel und Verhalten übermäßig unnatürlich, verdorben oder unglücklich sind, Leute, die ohne Gegenmaßnahmen gegen üble Nachrede sind, Personen, welche todgeweiht sind[233], und Frauen, deren Herr nicht in der Nähe ist oder die unbeaufsichtigt sind.[234]

Nach der Besprechung der allopathischen Lehre folgt auch in Vi.3 ohne ersichtlichen Zusammenhang eine solche Aufzählung. Laut dieser sind Leute, „welche ohne Gegenmaßnahmen gegen [gegen sie gerichtete] Vorwürfe sind, welche mittellos sind, welche keine Diener haben, welche sich [selbst] als Ärzte betrachten, welche ungestüm[235] sind, welche missgünstig sind, welche sich intensiv an Unrechtmäßigkeit ergötzen[236], deren Kraft, Fleisch und Blut übermäßig erschöpft ist, welche von unheilbarer Krankheit befallen sind und welche mit den Anzeichen eines Todgeweihten versehen sind“[237] nicht zu behandeln.

Während die Liste in Vi.8.19 in erster Linie psychologische und moralische Mängel nennt, lassen sich die hier aufgezählten Merkmale nicht zu behandelnder Patienten in folgende drei Gruppen einteilen:

- psychologische und moralische Mängel (Wehrlosigkeit gegen üble Nachrede, Einbildung eigener medizinischer Fähigkeiten, Ungestümheit, Missgunst und Freude an Unrechtmäßigkeit)

---

[232] Zur Übersetzung von *mahājana* in der Carakasaṃhitā vgl. KANG 2003, p. 79–81. Roth, der bereits 1872 eine Übersetzung dieser Stelle veröffentlichte, gibt *mahājana* mit „Volk“ wieder (vgl. ROTH 1872, p. 448).

[233] Die Todesanzeichen werden in der Carakasaṃhitā im Indriyasthāna bahandelt.

[234] *...; na ca kadācid rājadviṣṭānāṃ rājadveṣiṇāṃ vā mahājanadviṣṭānāṃ mahājanadveṣiṇāṃ vā ’py auṣadham anuvidhātavyaṃ, tathā sarveṣām atyarthanikṛtaduṣṭaduḥkhaśīlācāropacārāṇām anapavāda-pratikārāṇāṃ mumūrṣūṇāṃ ca, tathaivāsannihiteśvarāṇāṃ strīṇām anadhyakṣāṇāṃ vā; ...*

[235] Vgl. Vi.3.36: Dort ist von Tieren die Rede, die *caṇḍa* sind.

[236] Vgl. hierzu Fußnote 402.

[237] Vi.3.45: ... *anapavādapratīkārasyādhanasyāparicārakasya vaidyamāninaś caṇḍasyāsūyakasya tīvrādharmarucer atikṣīṇabalamāṃsaśoṇitasyāsādhyarogopahatasya mumūrṣuliṅgānvitasya ceti* | ...

- medizinische Mängel (Verfall des Körpers, unheilbare Krankheit und Todesanzeichen) und
- materielle Mängel (Mittellosigkeit und das Fehlen von Dienern).

Die im Text angegebene Begründung der Sinnhaftigkeit dieser Vorschrift ist sehr einfach: Solche Menschen zu behandeln, würde dem Ruf des Arztes nur schaden. Im Vergleich zur vom hippokratischen Eid geprägten westlichen Medizin klingen diese Handlungsmaximen wesentlich egoistischer, vielleicht aber auch rationaler und ehrlicher. Untermauert wird diese Überzeugung – für westliche Augen wohl etwas unerwartet – offensichtlich durch einen Bezug auf die Karmatheorie: „Eine Handlung, deren Frucht in der Gegenwart oder in letztendlicher Folge unheilvoll ist, ist nicht auszuführen. Das ist die Überzeugung der Verständigen.“[238]

Zwar könnte diese Aussage auch nur auf die Möglichkeit einer erfolgreichen Behandlung bezogen sein, allerdings ist nicht nachvollziebar, warum dann Personen, die sich nicht gegen Vorwürfe wehren können, die missgünstig sind oder die sich an Unrechtmäßigkeit erfreuen, nicht behandelt werden sollten. Diese Eigenschaften dürften den Heilungsprozess nicht beeinträchtigen, es sei denn, die Krankheit ist die Frucht ihrer schlechten Handlungen. Daher gehe ich davon aus, dass „unheilvoll“ (*aśubha*) hier im weiteren Sinn verstanden werden muss.

Während in Bezug auf die moralischen und die medizinischen Mängel nachvollziehbar ist, inwiefern es im Rahmen der Karmatheorie unheilvoll wäre, entsprechende Menschen zu behandeln, bereiten die materiellen Mängel gewisse Schwierigkeiten.

Die medizinische Behandlung eines Mittellosen wäre demnach für einen Arzt nicht heilvoll – in erster Linie wohl, weil er keine angemessene Bezahlung erwarten kann. Scheinbar würde die Behandlung aber auch kein Verdienst darstellen, welches ihm in diesem oder im nächsten Leben von Vorteil sein könnte.[239] In Bezug auf den Patienten könnte man nur interpretieren, dass die Behandlung für ihn nicht heilvoll wäre, da er sich aufgrund seiner Mittellosigkeit ohnehin nicht die zur Unterstüzung der Behandlung notwendige Pflege leisten könnte, daher jedenfalls sterben würde. Dann wiederum, sollte der Schluss, dass die Person nicht zu behandeln sei, aber eher aus direkteren Todesanzeichen geschlossen werden.

---

[238] Vi.46: *tadātve cānubandhe vā yasya syād aśubhaṃ phalam* |
karmaṇas tan na kartavyam etad buddhimatāṃ matam ||46||

[239] Vgl. p. 36–38.

Allerdings gibt es in der Carakasaṃhitā auch Stellen, die ein etwas anderes Bild von der ärztlichen Praxis geben: So wird zum Beispiel in Ci.1.4.56-62, wie bereits erwähnt, empfohlen, den Āyurveda ohne materielle oder sinnliche Motivationen zu praktizieren, um Dharma anzuhäufen. Wie schon in anderen Kontexten zeigt das Werk also auch hier eine gewisse inhaltliche Inkonsistenz, die wohl einerseits auf relativ heterogene Einflüsse verschiedener Traditionen und andererseits auf wiederholte Überarbeitung der Saṃhitā zurückzuführen ist.

7. Text und Übersetzung von Vimānasthāna 3

athāto janapadoddhvaṃsanīyaṃ vimānaṃ vyākhyāsyāmaḥ ‖1‖

Von hier an wollen wir die Bestandsaufnahme[240] besprechen, welche sich mit der Auslöschung von Land und Leuten[241] beschäftigt.

iti ha smāha bhagavān ātreyaḥ ‖2‖

So sprach wahrlich der erhabene Ātreya[242].

janapadamaṇḍale pañcālakṣetre dvijātivarādhyuṣite kāmpilyarājadhānyāṃ bhagavān punarvasur ātreyo 'ntevāsigaṇaparivṛtaḥ paścime gharmamāse gaṅgātīre vanavicāram anuvicarañ chiṣyam agniveśam abravīt ‖3‖

Als der erhabene Punarvasu Ātreya, umgeben von der Schar der Schüler im letzten Monat der heißen Jahreszeit[243] in der Hauptstadt Kāmpilya im Reiche Pañcāla-Land[244], das von vorzüglichen Zweimalgeborenen besiedelt war, am Ufer der Gaṅgā den Wald durchstreifte[245], da sprach er zu seinem Schüler Agniveśa[246]:

---

[240] Zu *vimāna* vgl. p. 16–17.
[241] Vgl. Fußnote 74.
[242] Vgl. p. 18.
[243] Es gibt sechs Jahreszeiten (*ṛtu*), die jeweils aus zwei Monaten bestehen. Die heiße Jahreszeit (*grīṣma*) umschließt die Monate *jyaiṣṭha* (Mai bis Juni) und *āṣāḍha* (Juni bis Juli) (vgl. BASHAM 1954, p. 494–495). In Zweiterem dürften also Ātreya und seine Schüler diesen Waldspaziergang in Kāmpilya gemacht haben. Vgl. Anhang „Die Jahreszeiten“ auf p. 93.
[244] Die Pañcālas lebten im Doāb zwischen Gaṅgā und Yamunā im heutigen Uttar Pradesh; ihre Hauptstadt war Kāmpilya. Laut RAPSON 1955, p. 45ff werden sie in den Brāhmaṇas neben den Kurus als Vorbilder dargestellt, die die Opfer perfekt durchführen, deren Sprache die beste ist, deren Könige Vorbilder für Herrscher anderer Länder sind und das Rājasūya-Opfer ausführen. In den Upaniṣads werden ihre Brahmanen wegen ihrer Weisheit gerühmt.
[245] *anu-vi-√car* ist ansonsten im buddhistischen Sanskrit verbreitet. Wörtlich übersetzen könnte man die Phrase *vanavicāram anuvicāran* mit „während er einen Waldgang beging“. Versteht man die Konstruktion nicht als Figura Etymologica, muss man wohl übersetzen: „im Anschluss an einen Waldspaziergang ging er spazieren“.
[246] Vgl. p.18–19.

dṛśyante hi khalu saumya nakṣatragrahagaṇacandrasūryānilānalānāṃ diśāṃ cāprakṛtibhūtānām ṛtuvaikārikā bhāvāḥ, acirād ito bhūr api ca na yathāvad vīrya-vipākaprabhāvam oṣadhīnāṃ pratividhāsyati, tadviyogāc cātaṅkaprāyatā niyatā | tasmāt prāg uddhvaṃsāt prāk ca bhūmer virasībhāvād uddharadhvaṃ saumya bhaiṣajyāni yāvan nopahatarasavīryavipākaprabhāvāṇi bhavanti | vayaṃ caiṣāṃ rasavīryavipākaprabhāvān upayokṣyāmahe ye cāsmān anukāṅkṣanti, yāṃś ca vayam anukāṅkṣāmaḥ | na hi samyag uddhṛteṣu saumya bhaiṣajyeṣu samyag vihiteṣu samyak cāvacāriteṣu janapadoddhvaṃsakarāṇāṃ vikārāṇāṃ kiṃcit pratīkāragauravaṃ bhavati ‖4‖

Es werden ja wohlgemerkt, mein Lieber, von Sternbildern, der Schar der Planeten, dem Mond, der Sonne, Wind und Feuer, sowie den Himmelsregionen[247], die sich nicht in ihrem Naturzustand befinden, Zustände[248] gesehen, die zu einer Veränderung der Jahreszeiten gereichen. Und nicht lange danach wird die Erde auch nicht mehr angemessenen Geschmack, [angemessene] Wirksamkeit, Nähressenz und spezifische Wirkung[249] der Heilkräuter bewerkstelligen[250]. Und weil [den Kräutern] diese [Eigenschaften in angemessenem Ausmaß] fehlen, ist ein reichliches Vorkommen von körperlichen Leiden [im vorhinein] festgelegt.

---

[247] Die Himmelsregionen (*diś*) werden neben den fünf großen Elementen (*mahābhūta*), dem Selbst, dem Denken und der Zeit als Substanzen (*dravya*) bezeichnet (vgl. Sū.1.48). Wenn die Eigenschaften dieser Substanzen, mit welchen sie stets verbunden sind, sich abnormal verändern, dann können diese Substanzen zu Krankheiten oder Leid führen. Wohl auch deshalb hat eine Veränderung der Eigenschaften der Himmelsregionen eine mantische Relevanz. Veränderte Zustände der Himmelsregionen sind wohl genauer gesagt veränderte Zustände am Himmel in den verschiedenen Richtungen.

[248] Wujastyk übersetzt *bhāva* mit *condition*, was idealerweise sowohl „Zustand“ als auch „Bedingung“ abdeckt. Vgl. WUJASTYK 1998, P. 79.

[249] In MEULENBELD/WUJASTYK 1987 geht Meulenbeld in seiner Studie *Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology* (p. 1–16) auf die vier Begriffe *rasa*, *vīrya*, *vipāka* und *prabhāva* ein: Der Geschmack (*rasa*) ist sechsfach (vgl. Vi.1.4): süß (*madhura*), sauer (*amla*), salzig (*lavaṇa*), scharf (*kaṭuka*), bitter (*tikta*) und zusammenziehend (*kaṣāya*). Vgl. Anhang „Die sechs Arten von Geschmäckern“ auf p. 94.
Die Wirksamkeit (*vīrya*) ist einerseits das, wodurch alle Wirkungen medizinischer Substanzen entstehen, andererseits etwas, was nur bestimmten Eigenschaften von medizinischen Substanzen zugeschrieben wird (heiß, kalt, schwer, leicht, ölig, trocken, weich und rauh).
Die Nähressenz (*vipāka*), Meulenbeld nennt sie *post-digestive taste*, kommt erst durch die Verdauung zum Vorschein. Dabei bleibt Süßes, Saures und Scharfes gleich, während Salziges süß und Bitteres und Zusammenziehendes scharf wird (vgl. Sū.26.58).
Die spezifische Wirkung (*prabhāva*) schließlich zeigt sich sowohl in den logisch nachvollziehbaren Effekten von Geschmack, Wirksamkeit und Nähressenz als auch in ihren dem Verstand nicht zugänglichen Wirkungen.

[250] Cakrapāṇidatta erklärt: *pratividhāsyati* bedeutet „sie wird entstehen lassen“ (*pratividhāsyatīti janayiṣyati* |).

Deshalb, mein Lieber, sollt ihr vor der Auslöschung [von Land und Leuten] und [sogar schon] vor dem Kraftloswerden des Erdbodens die Heilmittel herausziehen[251], solange Geschmack, Wirksamkeit, Nähressenz und spezifische Wirkung [noch] nicht beeinträchtigt sind. Und wir werden sowohl bei denen Geschmack, Wirksamkeit, Nähressenz und spezifische Wirkung [der Heilkräuter] einsetzen, welche nach uns verlangen, als auch bei denen, welche wir [zu behandeln] verlangen[252]. Denn es wird keine Schwierigkeit bei den Gegenmaßnahmen gegen die krankhaften Veränderungen, welche die Auslöschung von Land und Leuten verursachen, geben, wenn, mein Lieber, die Heilmittel richtig herausgezogen[253], richtig zubereitet und richtig angewendet werden.

evaṃvādinaṃ bhagavantam ātreyam agniveśa uvāca - uddhṛtāni khalu bhagavan bhaiṣajyāni, samyag vihitāni, samyag avacāritāni ca; api tu khalu janapadoddhvaṃsanam ekenaiva vyādhinā yugapad asamānaprakṛtyāhāradehabalasātmyasattvavayasāṃ manuṣyāṇāṃ kasmād bhavatīti ‖5‖

Zum erhabenen Ātreya, der so sprach, sagte Agniveśa: Gesammelt, Erhabener, richtig zubereitet und richtig angewendet sind die Heilmittel wohlgemerkt [schnell]. Weshalb nun aber geschieht eine Auslöschung von Land und Leuten durch eine [einzige] Krankheit gleichzeitig Menschen, die keine ähnliche Konstitution[254], Ernährung[255], Körperkraft[256], Gewöhnung[257], keinen ähnlichen Charakter[258] und kein ähnliches Alter[259] haben?

---

[251] *ud-√hṛ* bedeutet wörtlich „herausziehen“; könnte hier entweder als Ernten der Pflanzen – im Sinne des „Rettens“ bevor sie Vorzüge verlieren – oder als das Extrahieren der Heilsubstanzen aus den Pflanzen verstanden werden. Da aber gerade vom Kraftloswerden der Erde die Rede ist, liegt die erste Variante näher. Im Vṛkṣāyurveda wird in der Beschreibung über das Umpflanzen von Bäumen *sam-ud-√hṛ* für „ganz herausziehen“ verwendet. (Vgl. DAS 1988, p.171)

[252] Es gibt Vorschriften, die regeln, welche Patienten ein Arzt nicht behandeln soll. Vgl. Vi.3.45 und p. 54–56.

[253] Wo, zu welcher Zeit und mit welcher Methode die Heilmittel zu ernten sind, wird in Ka.1.9–10 beschrieben.

[254] Vgl. p. 107.

[255] Vgl. p. 104.

[256] Oder: „Körper, Kraft“. Vgl. p. 102–103.

[257] Vgl. p. 105.

[258] Vgl. p. 106.

[259] Vgl. p. 107.

tam uvāca bhagavān ātreyaḥ – evam asāmānyavatām apy ebhir[260] *agniveśa prakṛty-ādibhir bhāvair manuṣyāṇāṃ ye 'nye bhāvāḥ sāmānyās tadvaiguṇyāt samānakālāḥ samānaliṅgāś ca vyādhayo 'bhinirvartamānā janapadam uddhvaṃsayanti | te tu khalv ime bhāvāḥ sāmānyā janapadeṣu bhavanti; tadyathā - vāyuḥ, udakam, deśaḥ, kāla iti ||6||*

Zu ihm sprach der erhabene Ātreya: Obgleich sie so [wie du sagst] keine Gemeinsamkeit durch diese Bedingungen wie Konstitution usw. besitzen, o Agniveśa, gibt es andere den Menschen gemeinsame Bedingungen, aufgrund deren Mangelhaftigkeit sich Krankheiten, die gleichzeitig [bei ihnen] auftreten und [bei jedem] die gleichen Symptome aufweisen, entwickeln und [damit] Land und Leute auslöschen. Die folgenden Bedingungen jedoch sind wohlgemerkt die im Hinblick auf [alle] Länder und Leute gemeinsamen, nämlich Wind, Wasser, Ort und Zeit.

tatra vātam evaṃvidham anārogyakaraṃ vidyāt; tadyathā – yathartuviṣamam atistimitam aticalam atiparuṣam atiśītam atyuṣṇam atirūkṣam atyabhiṣyandinam atibhairavārāvam atipratihataparasparagatim atikuṇḍalinam asātmyagandhabāṣpasikatāpāṃśudhūmopahatam iti; (1)

Hierbei soll man den Wind, wenn er folgendermaßen beschaffen ist, als der Gesundheit unzuträglich erkennen, nämlich den

- den Jahreszeiten entsprechend unpassenden [Wind],
- überaus stillen, übermäßig unsteten und übermäßig rauhen,
- überaus kühlen [oder] heißen,
- überaus trockenen [oder] feuchten [Wind],
- [Wind] mit überaus grausigem Geheul,
- [Wind], der überaus stark gegenseitig aufeinandertreffende Böen hat[261],

[260] Von den mir vorliegenden Editionen liest hier nur Trikamji (Bo7) *asāmānyāvatām apy ebhir*, weshalb es sich hier wohl um einen Druckfehler handelt. Einige Editionen (S, C7, C8 und J) haben stattdessen, wie auch ich hier lese, *asāmānyavatām apy ebhir*, während die Mehrzahl *asāmānyānām ebhir apy* (Bo1, Bo3, Bo4, Bo5, C3, C4, C5, La2 und La3) oder *asāmānyānām ebhir api* (Bo2, C1) schreibt, was allerdings den Sinn nicht weiter verändert.

[261] Wujastyk übersetzt: „with gusts clashing together too much" (Vgl. WUJASTYK 1998, p. 80). Eine ganz wörtliche Übersetzung wäre: „[Wind], bei dem die wechselseitigen Wege [der Luftsrömungen] übermäßig stark gehemmt/abgelenkt sind". Gaṅgādhara Kavirāj versteht *gati* laut JKT als den Gang der Lebe-

- überaus wirbelnden[262] [Wind] und
- [Wind], der beeinträchtigt ist durch unzuträglichen Geruch, Dampf, Sand, Staub und Rauch. (1)

udakaṃ tu khalv atyarthavikṛtagandhavarṇarasasparśaṃ kledabahulam apakrānta-jalacaravihaṅgam upakṣīṇajaleśayam aprītikaram apagataguṇaṃ vidyāt; (2)

Wasser aber – wohlgemerkt –,

- dessen Geruch, Farbe, Geschmack und Berührungseigenschaften[263] übermäßig verändert sind,
- das voll von Fäulnis[264] ist,
- das verlassen ist von am Wasser lebenden Vögeln[265],
- aus dem die im Wasser lebenden [Tiere][266] verschwunden sind [und]
- das Unwohlsein bewirkt,

soll man als eines erkennen, das seine [guten] Eigenschaften verloren hat. (2)

deśaṃ punaḥ prakṛtivikṛtavarṇagandharasasparśaṃ kledabahulam upasṛṣṭaṃ sarīsṛpavyālamaśakaśalabhamakṣikāmūṣakolūkaśmāśānikaśakunijambūkādibhis tṛṇolūpopavanavantaṃ pratānādibahulam apūrvavadavapatitaśuṣkanaṣṭaśasyaṃ dhūmrapavanaṃ pradhmātapatatrigaṇam utkruṣṭaśvagaṇam udbhrāntavyathita vividhamṛgapakṣisaṅgham utsṛṣṭanaṣṭadharmasatyalajjācāraśīlaguṇajanapadaṃ śaśvatkṣubhitodīrṇasalilāśayaṃ pratatolkāpātanirghātabhūmikampam ati-bhayārāvarūpaṃ rūkṣatāmrāruṇasitābhrajālasaṃvṛtārkacandratārakam abhīkṣṇaṃ

---

wesen. Eine entsprechende Übersetzung müsste lauten: [Wind], der den wechselseitigen(?) Gang [der Lebewesen] übermäßig hemmt.

262 Wörtl.: „spiralförmig“.

263 Für die Verwendung von *sparśa* in der Naturphilosophie und in Nyāya/Vaiśeṣika vgl. PREISENDANZ 1994, p. 503–404.

264 *kleda* ist eigentlich „Feuchtigkeit“; allerdings gibt das pw für eine Stelle in Sū.20 die Bedeutung „das in Fäulnis Übergehen“ an. (In Sū.20.14 werden in einer Aufzählung von krankhaften Veränderungen durch Galle Fäulnis des Blutes (*śoṇitakleda*) und Fäulnis des Fleisches (*māṃsakleda*) genannt.) Ein weiteres Indiz für dieses negativere Verständnis des Begriffs ist, dass *kleda* in Bezug auf den Störfaktor Galle zwar nicht als Eigenschaft genannt wird, sehr wohl aber als ein Krankheitssymptom, das durch ihn ausgelöst wird (vgl. Sū 20.15 und Anhang „Die Störfaktoren“ auf p. 95).
Wenn man *kleda* dennoch als Feuchtigkeit verstehen will, so kann es sich hier nur um die Charakterisierung der näheren Umgebung eines Gewässers handeln, nicht um die des Wassers selbst.
Wujastyk übersetzt *kledabahula* mit „if it´s turbid“ (vgl. WUJASTYK 1998, p. 80).

265 Wörtl.: „von sich am/im Wasser bewegenden Vögeln“. Vgl. p. 27.

266 Wörtl.: „im Wasser liegende [Tiere]“. Vgl. p. 28.

sasaṃbhramodvegam iva satrāsaruditam iva satamaskam iva guhyakācaritam ivākranditaśabdabahulaṃ cāhitaṃ vidyāt; (3)

Einen Ort wiederum,

- dessen Farbe, Geruch, Geschmack und Berührung[seigenschaften] gegenüber der natürlichen Beschaffenheit verändert sind,
- welcher reich an Fäulnis/Feuchtigkeit[267] ist,
- welcher verseucht ist mit Kriechtieren[268], beißenden Tieren[269], Stechmücken, Heuschrecken, Fliegen[270], Mäusen[271], Eulen[272], Leichenstätten aufsuchenden Vögeln und Schakalen,
- an welchem die Gärten voll von Gras und Buschwerk sind[273],
- welcher voll von Rankgewächsen und ähnlichen [Pflanzen] ist,
- dessen Korn eigenartig[274] umgeknickt, dürr oder zugrunde gegangen ist,
- dessen Winde trübe sind,
- an welchem die Vogelschwärme aufgescheucht[275] [wirken],
- an welchem es aufheulende Hunderudel[276] gibt,
- an welchem Scharen verschiedener Waldtiere und Vögel verwirrt und erregt sind,

---

[267] Da am Wasser gelegene Orte als ungesund gelten (vgl. Vi.3.48), könnte man *kleda* hier gut mit Feuchtigkeit übersetzen. Dann stellt sich allerdings die Frage, wie man *udakaṃ ... bahulakledam* versteht (vgl. Fußnote 264).
[268] Vgl. Fußnote 119.
[269] Vgl. Fußnote 120.
[270] Vgl. Fußnote 127.
[271] Vgl. Fußnote 121.
[272] Vgl. Fuoßnote 128.
[273] Das Dvandvakompositum *tṛṇolapa* ist in dieser Kombination auch im MBh (5.42.19) belegt und scheint als *tṛṇolupa* auch anderswo in der Carakasaṃhitā auf (Ci. 14.86). Ein dreiteiliges Dvandva mit *upavana* erscheint daher als unwahrscheinlich. Wujastyk versteht das Kompositum genauso; er übersetzt: „... full of thickets of grass and weeds“ (p. 80). Meiner Einschätzung nach handelt es sich bei *upavana*-s jedoch nicht um Dickichte, sondern um angelegte Gärten, Haine oder Parks. Eine Stelle in Ci.3.266 untermauert dieses Verständnis des Begriffes als ein kultiviertes oder zumindest für Menschen angenehmes Umfeld. Dort wird beschrieben, wie einer, der an Fieber, das mit Brennen (zu Brennen vgl. Fußnote 394) verbunden ist, behandelt werden soll. Unter anderem kalte Speisen und Getränke, kühle Gärten (*upavana*-s) und kühle Winde und Mondstrahlen beseitigen das Fieber. Auch R.P. Das versteht den Begriff so (vgl. DAS, p. 1–2 , 206 und 502).
In Surapālas Vṛkṣāyurveda wird erklärt, dass Gras (*tṛṇa*), das um den Stamm eines Baumes herum wächst, für den Baum schädlich ist (Vgl. VĀ 115 und 182).
[274] Ich habe *apūrvavat* nirgends als „eigenartig“ belegt gefunden, kann es hier aber nicht anders verstehen als im Sinne von „wie etwas noch nie Dagewesenes“.
[275] Wörtl.: „vor sich her geblasen“. Das pw nennt diese Stelle und schlägt „verscheucht“ vor. Wujastyk übersetzt *pradhmātapatatrigaṇa* mit „Flocks of birds shriek”! Diese Übersetzung passt am ehesten das folgende Kompositum, welches Hundegebell behandelt. Vielleicht ist aber auch gemeint, dass die Vogelschwärme „wie von einem Windstoß vor sich hergeblasen“, also aufgescheucht agieren.
[276] Vgl. Fußnote 131.

- bei dessen Leuten[277] Dharma[278], Wahrheit, Scham, [guter] Wandel, Sitte und Tugend aufgegeben und zugrunde gegangen sind,
- dessen Gewässer ständig in Bewegung und angeschwollen sind,
- an welchem das Fallen von Meteoren, Stürme und Erdbeben verbreitet sind,
- welcher übermäßig von Angstgeschrei erfüllt[279] ist,
- an welchem Sonne, Mond und Sterne beständig verdeckt sind von einem Geflecht von zerrissenen[280], kupferroten, rötlichen und weißen Wolken,
- und welcher – als ob er eine mit Verwirrung gepaarte Unruhe [aufweise], als ob er ein mit Schrecken gepaartes Heulen [aufweise], als ob er in Dunkelheit[281] läge und als ob er von Guhyakas[282] durchwandert würde – reich ist an klagenden Tönen,

[einen solchen Ort] soll man als unheilvoll erkennen. (3)

kālaṃ tu khalu yathartuliṅgād viparītaliṅgam atiliṅgaṃ hīnaliṅgaṃ cāhitaṃ vyavasyet; (4)

Eine [Jahres]zeit aber – wohlgemerkt –,

- die ein Merkmal hat, das dem jeweils jahreszeitlichen Merkmal entgegengesetzt ist,
- die [ein jahreszeitliches] Merkmal über das gehörige Maß besitzt oder
- der ein [saisonelles] Merkmal abhanden gekommen ist,

soll man als unheilvoll erkennen. (4)

imān evaṃ doṣayuktāṃś caturo bhāvāñ janapadoddhvaṃsakarān vadanti kuśalāḥ; ato 'nyathābhūtāṃs tu hitān ācakṣate ‖7‖

---

[277] Vgl. p.74.

[278] Hier wohl im Sinne von Norm. Vgl. p. 36–38.

[279] Wörtlicher: „welcher besteht in übermäßigem Angstgeschrei“. *rūpa* ist hier wohl im Sinne einer sinlich wahrnehmbaren Form und nicht auf den Gesichtssinn beschränkt zu verstehen. Eine weitere mögliche freie Übersetzung wäre: „welcher als Charakteristikum übermäßiges Angstgeschrei hat“.

[280] Wörtl.: „rauhen“.

[281] Mit *tamas* könnte hier auch Dunkelheit im Sinne des geistigen Stöfaktors gemeint sein (vgl. Anhang „Die geistigen Störfaktoren“ auf p. 96).

[282] Guhyakas gehören zum Gefolge Kuberas. Laut HOPKINS 1915, p. 147–148 ist *guhyaka* im MBh einerseits ein Sammelbegriff für verschiedene Wesen, während er sich andererseits auch auf eine eigene Gruppe beziehen kann. Jedenfalls sind Guhyakas fabelhafte Gestalten, die verschiedene Formen annehmen können, so auch im Kampf diejenigen von Dämonen. Allerdings ist im Zusammenhang mit ihnen nicht von klagenden Tönen die Rede; vielmehr werden schöne Männer mit ihnen verglichen.

Diese vier Bedingungen, wenn sie so mit negativen Eigenschaften versehen sind, beschreiben Bewanderte als die Auslöschung von Land und Leuten bewirkend; die davon verschiedenen [Bedingungen] bezeichnen sie jedoch als heilvoll.

viguṇeṣv api khalv eteṣu janapadoddhvaṃsakareṣu bhāveṣu bheṣajenopapādyamānānām abhayaṃ bhavati rogebhya iti ‖8‖

Auch wenn diese die Auslöschung von Land und Leuten bewirkenden Bedingungen guter Eigenschaften ermangeln, kommt es, so hat man sich klar zu machen, für die, welche medizinisch behandelt[283] werden, zu Furchtlosigkeit gegenüber Krankheiten.

bhavanti cātra -
vaiguṇyam upapannānāṃ deśakālānilāmbhasām |
garīyastvaṃ viśeṣeṇa hetumat saṃpravakṣyate ‖9‖

Und in Bezug darauf gibt es [folgende Verse]:
Es wird [nun] die relative Bedeutung von Orten, [Jahres]zeiten, Winden und Gewässern, die von Mangelhaftigkeit betroffen sind[284], im Detail [und] wohlbegründet erklärt werden.

vātāj jalaṃ jalād deśaṃ deśāt kālaṃ svabhāvataḥ |
vidyād duṣparihāryatvād garīyastaram arthavit ‖10‖

Ein Kundiger[285] soll im Vergleich zum Wind das Wasser, im Vergleich zum Wasser den Ort [und] im Vergleich zum Ort die Zeit als bedeutsamer erkennen, weil [sie jeweils] von Natur aus schwer[er] zu meiden sind.

---

[283] *bheṣajena* verstehe ich in diesem Kontext adverbiell (vgl.:Vi.3.12, 36; Sū.10.5 und Ind.8.4). Zu *bheṣaja* vgl. p.100.
[284] Wörtl.: „die in [den Zustand der] Mangelhaftigkeit gegangen sind“. *vaiguṇya* steht als direktes Objekt eines Partizips im Akkusativ.
[285] Wörtl.: „die Sache, (d.h. die Wahrheit) kennend“. In Ci.11.3 wird Ātreya als *paramārthavit*, als einer, der die höchste Sache, d.h. Wahrheit kennt, bezeichnet.

vāyvādiṣu yathoktānāṃ doṣāṇāṃ tu viśeṣavit |
pratīkārasya saukarye vidyāl lāghavalakṣaṇam ‖*11*‖

Das Merkmal der geringen Bedeutung aber soll ein Experte[286] darin erkennen, dass eine Gegenmaßnahme gegen die negativen Eigenschaften bei Wind und den übrigen [Voraussetzungen], wie sie [oben] genannt wurden, leicht durchführbar ist.

caturṣv api tu duṣṭeṣu kālānteṣu yadā narāḥ |
bheṣajenopapādyante na bhavanty āturās tadā ‖*12*‖

Aber auch wenn [alle] vier [Bedingungen] bis hin zur Zeit mit negativen Eigenschaften versehen sind – solange man die Menschen medizinisch behandelt, werden sie nicht krank.

yeṣāṃ na mṛtyusāmānyaṃ sāmānyaṃ na ca karmaṇām |
karma pañcavidhaṃ teṣāṃ bheṣajaṃ param ucyate ‖*13*‖

Für die, welche [mit den von einer Auslöschung betroffenen Menschen] keine [vorherbestimmte] Gemeinsamkeit des Todes und keine Gemeinsamkeit in [ihren] Handlungen aufweisen[287], wird die fünffache Therapie[288] als das beste Heilmittel genannt.

---

[286] Wörtl.: „die Besonderheiten kennend". In Vi.6.19 wird anschließend an die Beschreibung von Krankheiten gemäß der jeweils vorliegenden Störfaktoren erklärt, dass jemand, der die Besonderheiten aller Krankheiten weiß, der die Besonderheiten aller Therapien kennt, der die Prinzipien aller Heilmittel weiß, königlicher Leibarzt werden darf (*sarvarogaviśeṣajñaḥ sarvakāryaviśeṣavit* | *sarvabheṣajatattvajño rājñaḥ prāṇapatir bhaved iti* ‖); und in Ci.8.58 ist die Rede von einem Arzt, der die Besonderheiten der Störfaktoren, Kräfteverhältnisse und Zeitumstände seines Patienten kennt (... *bhiṣag doṣabalakālaviśeṣavit*). Ein *viśeṣavit* ist also kein Spezialist auf nur einem Gebiet der Medizin, sondern jemand, der alle Besonderheiten in verschiedenen Bereichen kennt.

[287] Meiner Einschätzung nach ist hier impliziert, dass Menschen, deren gemeinsamer Tod aufgrund ihres schlechten Handlungsresultats vorherbestimmt ist, nicht mehr zu behandeln sind. Ihr Handlungsresultat haben sie entweder gemeinsam in diesem oder im vorigen Leben erworben, oder es stammt von ähnlichen Taten und bringt zum gleichen Zeitpunkt seine Frucht in Form des gemeinsamen Todes hervor. Daher hat für sie die im Folgenden ausgeführte Behandlung auch keine Bedeutung.
Cakrapāṇidatta geht im Kommentar zu dieser Stelle auf diese Problematik näher ein und schlägt neben der zuvor genannten als alternative Interpretation vor, dass mit *na mṛtyusāmānyam* Personen angesprochen sind, welche die todbringende Krankheit nicht als Gemeinsamkeit mit den nicht zu Behandelnden haben, während *sāmānyaṃ na ca karmaṇām* Menschen bezeichnet, die mit den aufzugebenden Patienten keine Handlung gemein haben, die die todbringende Krankheit erzeugen könnte.

[288] Vgl. Fußnote 133.

rasāyanānāṃ vidhivac copayogaḥ praśasyate |
śasyate dehavṛttiś ca bheṣajaiḥ pūrvam uddhṛtaiḥ ||14||

Es wird sowohl die vorschriftsmäßige Anwendung von Rasāyanas[289] wärmstens empfohlen als auch der Unterhalt des Körpers[290] mit den zuvor herausgezogenen[291] Heilmitteln empfohlen.

satyaṃ bhūte dayā dānaṃ balayo devatārcanam |
sadvṛttasyānuvṛttiś ca praśamo guptir ātmanaḥ ||15||
hitaṃ janapadānāṃ ca śivānām upasevanam |
sevanaṃ brahmacaryasya tathaiva brahmacāriṇām ||16||
saṃkathā dharmaśāstrāṇāṃ maharṣīṇāṃ jitātmanām |
dhārmikaiḥ sāttvikair nityaṃ sahāsyā vṛddhasaṃmataiḥ ||17||

Wahrhaftigkeit, Mitleid mit den Lebewesen[292], Freigiebigkeit, Huldigungsgaben[293], Verehrung der Götter und Befolgen eines guten Wandels[294], Beruhigungsrituale[295], Bewahrung des Selbsts[296], heilvolles Frequentieren segensreicher Länder[297], sich dem Brahmacarya[298] und solchen, die Brahmacarya praktizieren, zu widmen, die Unterhaltung[299] über Dhārmaśāstras [und] über Maharṣis[300], die ihrer selbst Herr geworden sind[301], sowie stetig Zusammenweilen mit gerechten [und] guten [Menschen], die von den [an Weisheit und Alter] gereiften Personen geachtet werden[302].

---

289 Vgl. Fußnote 134.
290 Prinzipiell ist *vṛtti* intransitiv, allerdings nennt Apte das Kompositum *śarīravṛtti*, das als Unterhalt des Körpers belegt ist (vgl. Ragh 2.45, wo König Dilīpa einem Löwen seinen eigenen Leib als „Unterhalt des Körpers" anbietet).
291 Siehe Fußnote 251.
292 Steht im Sanskrit im Singular – vermutlich metri causa. Ist wohl kollektivisch zu verstehen, im Sinne von „Mitleid mit dem, was lebt".
293 Vgl. Fußnote 135.
294 Dieser gute Wandel, dessen Nichtbefolgen einen schädlichen Einfluss auf die Sinne haben kann, wird ausführlich in Sū.8 beschrieben.
295 Vgl. Fußnote 137.
296 Vgl. Fußnote 138.
297 Zur Übersetzung des Begriffs *janapada* vgl. Fußnote 74.
298 Vgl. Fußnote 139.
299 Vgl. Fußnote 140.
300 Oder: „die Unterhaltung über die Dharmaśāstras der Maharṣis".
301 In Ci.1.4.34 taucht der Begriff *jitātman* in einer Charakterisierung der Personen, bei denen Rasāyanas in vollem Umfang wirksam sind, noch einmal auf: Verehrer von [an Weisheit und Alter] gereiften Personen, Gläubigen, und Personen, die ihrer selbst Herr geworden sind, bzw. Verehrer von [an Weisheit und Alter] gereiften Personen und Gläubigen, die ihrer selbst Herr geworden sind (*upāsitāraṃ*

ity etad bheṣajaṃ proktam āyuṣaḥ paripālanam |
yeṣām aniyato mṛtyus tasmin kāle sudāruṇe ||18||

Diese Medizin wird verkündet als Schutz der Lebenskraft derjenigen, deren Tod nicht schon festgelegt ist in dieser überaus schrecklichen Zeit.

iti śrutvā janapadoddhvaṃsane kāraṇāni punar api bhagavantam ātreyam agniveśa uvāca - atha khalu bhagavan kutomūlam eṣāṃ vāyvādīnāṃ vaiguṇyam utpadyate yenopapannā janapadam uddhvaṃsayantīti ||19||

Als Agniveśa so in Bezug auf die Auslöschung von Land und Leuten die Ursachen vernommen hatte, sprach er wiederum zum erhabenen Ātreya: Aus welchem Grund[303] entsteht denn[304] nun, o Erhabener, eine Mangelhaftigkeit dieser [Bedingungen] wie Wind usw., mit welcher behaftet [Bedingungen] zur Auslöschung von Land und Leuten führen?

tam uvāca bhagavān ātreyaḥ - sarveṣām apy agniveśa vāyvādināṃ yad vaiguṇyam utpadyate tasya mūlam adharmaḥ, tanmūlaṃ cāsatkarma305 pūrvakṛtam; tayor yoniḥ prajñāparādha eva |
tadyathā - yadā vai deśanagaranigamajanapadapradhānā dharmam utkramyādharmeṇa prajāṃ vartayanti, tadāśritopāśritāḥ paurajanapadā vyavahāropajīvinaś ca tam adharmam abhivardhayanti, tataḥ so 'dharmaḥ prasabhaṃ dharmam antardhatte, tatas te 'ntarhitadharmāṇo devatābhir api tyajyante; teṣāṃ

---

vṛddhānām āstikānāṃ jitātmanām). Auch Ātreya, der ja ebenfalls ein Ṛṣi ist, wird in Ci.4.3 mit diesem Begriff beschrieben.

302 Oder: „die für erfahren gehalten werden".

303 Dies ist die einzige Verwendung dieser Floskel innerhalb der Carakasaṃhitā. Es handelt sich um dieselbe Bildung wie *kutonimittam*. Dafür gibt das PW folgende Belegstelle an: *kutonimittaḥ śokas te* (Rām 2.68.19; „Aus welchem Grund hast du Kummer?"), und meint: „Eine unlogische Zusammensetzung, da *kutas* nur vor dem abl. *nimittāt* an seinem Platze sein würde." Für *kutomūlam* gilt dasselbe. Vgl.: *kutomūlaṃ idaṃ duḥkham* (MBh 1.148.1; „Aus welchem Grunde dieses Leid?").

304 Laut EMENEAU 1988 geben indische Lexikographen als eine Bedeutung von *khalu* „Wissensdurst" (*jijñāsā*) an. Emeneau kommt zu folgendem Schluss über die Verwendung von *khalu* in einer Frage: „In a question, there is insistence on the speaker´s desire to know or on his ignorance, or there is a request for recognition or agreement by the person questioned" (p. 136). Er übersetzt *khalu* in seinen Beispielen mit „I´d like to know".

305 Bo1[E], Bo2[E], Bo3[E], Bo4[E], C1[E], C3[E], C5[E], C7[E], C8[E] und S[E] lesen hier *tanmūlañ(/ṃ) cāsatkarm(m)a*. Nur Trikamji, Bo5[E], C4[E], J[E] La2[E] und La3[E] haben *tanmūlaṃ(/m) vā(´)satkaram(m)a*.

tathā 'ntarhitadharmaṇām adharmaṇām adharmapradhānānām apakrānta-devatānām ṛtavo vyāpadyante; tena nāpo yathākālaṃ devo varṣati na vā varṣati vikṛtaṃ vā varṣati, vātā na samyag abhivānti, kṣitir vyāpadyate, salilāny upaśuṣyanti, auṣadhayaḥ svabhāvaṃ parihāyāpadyante vikṛtiṃ; tata uddhvaṃsante janapadāḥ spṛśyābhyavahāryadoṣāt ‖20‖

Zu ihm sagte der erhabene Ātreya: Welche Mangelhaftigkeit sämtlicher [Bedingungen] wie Wind usw. [auch] auftritt, o Agniveśa, ihr Grund ist Adharma (d.h. unrechtmäßiges Handeln bzw. dessen Resultat)[306], und dessen Grund[307] ist früher vollbrachtes schlechtes Handeln[308] (*asatkarman*); der Ursprung dieser beiden [liegt] im Verstoßen gegen die Vernunft[309] (*prajñāparādha*).

Genauer gesagt, wenn nun die bedeutenden Personen in den Gebieten, Städten, Märkten und Ländern[310] den Dharma (d.h. die Norm) missachten und bewirken, dass [ihre] Leute (d.h. Untertanen) sich adharmisch (d.h. nicht der Norm entsprechend bzw. unrechtmäßig) verhalten, dann verstärken die [von ihnen] Abhängigen und [ihre] Angehörigen, Bürger und [die anderen] Leute[311] [der Region] und diejenigen, die vom Handel leben, diesen Adharma (d.h. dieses Resultat unrechtmäßigen Handelns) [auch noch]. Daraufhin beseitigt[312] dieser Adharma (d.h. dieses Resultat unrechtmäßigen Handelns) gewaltsam den Dharma (d.h. das aus normgerechtem Handeln entstandene Verdienst). Dann werden [all] diese, deren Dharma (d.h. deren aus normgerechtem Handeln entstandenes Verdienst) verschwunden ist, auch von den Göttern verlassen. [Zu Ungunsten] dieser, deren Dharma (d.h. deren aus normgerechtem Handeln entstandenes Verdienst) so beseitigt[313] ist, für die der Adharma (d.h. das unrechtmäßige Handeln bzw. dessen Resultat) dominiert [und] von denen die Gottheiten weggegangen sind, verderben die Jahreszeiten.

Es regnet dadurch entweder nicht [mehr] zur rechten Zeit, oder es regnet [gar] nicht [mehr], oder es regnet auf unnatürliche Weise.[314] Die Winde wehen nicht [mehr] richtig,

[306] Vgl. p. 36–38.
[307] D.h. der Grund des Adharmas.
[308] Zu *karman* vgl. p. 46–49.
[309] Oder „Fehlgehen der Vernunft". Vgl. hierzu p. 38–44.
[310] Zur Übersetzung von *janapada* vgl. Fußnote 74.
[311] Zur Übersetzung von *janapada* vgl. Fußnote 74.
[312] Wörtlich: „verdeckt".
[313] Wörtlich: „verdeckt".
[314] Wörtlich: Dadurch regnet der Gott entweder die Wasser nicht [mehr] zur rechten Zeit, oder er regnet [gar] nicht [mehr], oder er regnet auf unnatürliche Weise.

der Erdboden verdirbt, die Gewässer trocknen aus, die [Heil]kräuter verlieren ihre Eigenart und erfahren eine Veränderung [zum Schlechten].
Daraufhin werden Land und Leute[315] aufgrund der schädlichen Beschaffenheit von Spürbarem und Essbarem ausgelöscht.

tathā śastraprabhavasyāpi janapadoddhvaṃsasyādharma eva hetur bhavati | ye 'tipravṛddhalobhakrodhamohamānās te durbalān avamatyātmasvajanaparopaghātāya śastreṇa parasparam abhikrāmanti; parān vābhikrāmanti; parair vābhikrāmyante ‖21‖

Genauso ist auch für eine Auslöschung von Land und Leuten, deren Entstehungsursache Waffen[gewalt] ist, eben Adharma (d.h. unrechtmäßiges Handeln bzw. dessen Resultat) der Grund.
Die, deren Gier, Zorn, Verblendung und Hochmut übermäßig angeschwollen sind, greifen, die Kraftlosen verachtend, mit Waffen[gewalt] zum Schaden ihrer selbst, ihrer eigenen Leute und ihrer Widersacher einander an; entweder sie greifen ihre Widersacher an, oder sie werden von ihren Widersachern angegriffen.

rakṣogaṇādibhir vā vividhair bhūtasaṅghais tam adharmam anyad vāpy apacārāntaram upalabhyābhihanyante ‖22‖

Oder [Menschen,] die dieses [gerade genannten] Adharmas (d.h. dieses unrechtmäßigen Handelns bzw. dessen Resultats) oder auch eines anderen Vergehens teilhaftig geworden sind, werden von verschiedenartigen Gruppen von Bhūtas[316], wie zum Beispiel von Scharen von Rakṣasen[317] und ähnlichen [Dämonen] heimgesucht.

---

[315] Zur Übersetzung von *janapada* vgl. Fußnote 74.
[316] Zu den Bhūtas gehören laut AS Utt.7.2 neben Rākṣasas (vgl. zu diesen Fußnote 317), Piśācas (eine Gruppe von Dämonen, Vgl. HOPKINS 1915, p. 44–46) und Pretas (Gespenster, Seelen der kürzlich Verstorbenen, vgl. HOPKINS 1915, p. 29–31) auch Wesen wie Gandharvas oder Ahnengottheiten (*pitṛ*), Ṛṣis, Gurus, [an Weisheit und Alter] gereifte Personen (*vṛddha*, vgl. Vi.3.23) und Vervollkommnete (*siddha*). In der Carakasaṃhitā selbst werden sie nicht weiter erläutert. (Zu den Bhūtas vgl. auch Fußnote 217.)
[317] Ursprünglich bezeichnet *rakṣas* die Beschädigung, aber auch den Beschädiger – synonym mit *rākṣasa*. Laut pw ist es eine Bezeichnung für einen nächtlichen Unhold, welcher das Opfer stört und den Frommen schädigt. Rākṣasas oder Rakṣase sind entweder Beschützer oder Schädiger, vielleicht Schädiger der Feinde des Beschützten (vgl. HOPKINS 1915, p. 38–46). In der Carakasaṃhitā spielen sie in der Traumdeutung eine Rolle, da es als ein Anzeichen des Todes oder einer schlimmen Krankheit gilt, wenn man im Traum von Rakṣasen umkreist wird. Neben ihnen werden auch umkreisende Geier, Eulen, Hunde, Krähen, Pretas, Piśācas, Frauen, Caṇḍālas (Kinder eines Śudra-Mannes und einer Brahmaṇa-Frau),

tathābhiśāpaprabhavasyāpy adharma eva hetur bhavati | *ye luptadharmāṇo dharmād apetās te guruvṛddhasiddharṣipūjyān avamatyāhitāny ācaranti; tatas tāḥ prajā gurvādibhir abhiśaptā bhasmatām upayānti prāg evānekapuruṣakula-vināśāya, niyatapratyayopalambhād aniyatāś cāpare* ‖*23*‖

Ebenso ist auch [für eine Auslöschung], deren Entstehungsursache ein Fluch ist, nichts anderes als Adharma (d.h. unrechtmäßiges Handeln bzw. dessen Resultat) der Grund. Diejenigen, die – insofern [ihr] Dharma (d.h. ihr aus normgerechtem Handeln entstandenes Verdienst) verschwunden ist – vom Dharma (d.h. von der Norm) abgefallen sind, missachten [ihre] Lehrer, [an Weisheit und Alter] gereifte Personen, Vervollkommnete, Ṛṣis und [andere] Verehrungswürdige und führen unheilvolle [Handlungen] aus. Deshalb werden diese Leute – von [ihren] Lehrern und anderen verflucht – schon zuvor zu Asche, zum [letztendlichen] Untergang vieler Menschenfamilien.[318] Und [es werden] andere [Menschen], [deren Tod noch] nicht festgelegt[319] ist, aufgrund des Teilhabens an den Bedingungen derer, die [in Bezug auf ihren Tod bereits] festgelegt sind [zu Asche].

prāg api cādharmād ṛte nāśubhotpattir anyato 'bhūt | *ādikāle hy aditisuta-samaujaso 'tivimalavipulaprabhāvāḥ pratyakṣadevadevarṣidharmayajñavidhivi-dhānāḥ śailasārasaṃhatasthiraśarīrāḥ prasannavarṇendriyāḥ pavanasamabala-javaparākramāś cārusphico 'bhirūpapramāṇākṛtiprasādopacayavantaḥ satyārja-vānṛśaṃsyadānadamaniyamatapaupavāsabrahmacaryavratatparā vyapagatabhaya-rāgadveṣamohalobhakrodhaśokamānaroganidrātandrāśramaklamālasyaparigrahāś ca puruṣā babhūvur amitāyuṣaḥ* | *(1)*

Außerdem gab es auch früher außer wegen Adharma (d.h. wegen unrechtmäßigem Handeln bzw. wegen dessen Resultat) aus keinem anderen Grunde ein Entstehen von Unheil.

Draviḍas und Andhrakas (Angehörige zweier Völker bzw. Mischkasten) als Anzeichen des Todes im Traum genannt. Vgl. Ind.5.27–29.

[318] Im Kapitel über den Wahnsinn (*unmāda*) im Nidānasthāna werden die Lehrer, an Weisheit und Alter gereifte Personen, Vervollkomnete und Maharṣis als diejenigen Verursacher von Wahnsinn bezeichnet, die ihn durch Verfluchung hervorrufen (vgl. Ni.7.12).

[319] Zur Verwendung von *niyata* innerhalb des Kapitels vgl.: Vi.3.4, 28, 32, 34, 35, 36(1, 2), 37.

Denn in der Urzeit (*ādikāla*)[320] waren die Menschen

- versehen mit sonnengleichem[321] Lebenssaft[322];
- sie hatten völlig makellose, weitreichende Tatkraft,
- nahmen die Götter, die Devarṣis, den Dharma (d.h. die Norm), die Opfervorschriften[323] [und] die Bestimmungen[324] unmittelbar wahr;
- hatten kompakte, feste Körper aus steinerner Substanz.
- Ihre Hautfarbe und Sinne waren klar,
- ihr mutiges Auftreten von windgleicher Kraft und Schnelligkeit,
- ihre Hüften gefällig.

---

[320] Zu den Weltaltern vgl. Fußnote 192. Siehe auch Śā.5.5 (Identifizierung der drei Lebensabschnitte Kindheit (*bālya*), Jugend (*yauvana*) und vorgerücktes Alter (*stāvirya*) und des Zustands der Krankheit (*āturya*) mit den Weltzeitaltern Kṛta-, Treta-, Dvāpara- und Kaliyuga).
Laut JACOBI ist die Idee, dass mit jedem Yuga ein Viertel des Dharma verschwindet, bereits in den Brāhmaṇas verbreitet.

[321] Hier verstehe ich *aditisuta* als Sohn der Aditi, was ein Epitheton des Sonnengottes ist. Eine zweite Möglichkeit ist, *aditi* als Adjektiv zu interpretieren und mit „unbegrenzt" zu übersetzen und *suta* als gepressten Somasaft zu verstehen, was folgende Übersetzung ergibt: „versehen mit unbegrenztem somagleichem Lebenssaft". Für diese zweite – etwas konstruiert wirkende – Variante spricht, dass der Lebenssaft (*ojas*) als kühl und wässrig zu verstehen ist und daher eindeutig eher zu Soma und dem Mond, der mit Soma in Verbindung steht, passt. Laut Meulenbeld wird *ojas* allerdings sowohl in vedischen Texten als auch in der Suśrutasaṃhitā mit *tejas*, das als eine Art feurige Energie verstanden werden sollte, in Verbindung gebracht, was wiederum ein Naheverhältnis zur Sonne andeuten könnte (vgl. MEULENBELD 2004, p. 6–7). Obwohl Meulenbeld das Gegenteil behauptet, finden sich auch in der Carakasaṃhitā diese Zusammenhänge: Zweimal werden *ojas* und *tejas* unmittelbar nebeneinander in Aufzählungen erwähnt (vgl. Ind.12.48 und Ci.12.39) und gemeinsam an einer dritten Stelle ausdrücklich mit Feuer in Zusammenhang gebracht: „Lebensspanne, Hautfarbe, Kraft, Gesundheit, Belastbarkeit, Gedeihen, Ausstrahlung, Lebenssaft (*ojas*), Energie (*tejas*), die Feuer (laut Cakrapāṇidatta handelt es sich hier um fünf *bhūtāgni*-s und sieben *dhātvagni*-s, also um verschiedene Feuer gemäß den fünf großen Elementen und den sieben Körperelementen) und die Lebenshauche werden als [Pänomene] bezeichnet, die das Körperfeuer als Grund haben." (Vgl. Ci.15.3: *āyur varṇo balaṃ svāsthyam utsāhopacayau prabhā* | *ojas tejo 'gnyaḥ prāṇāś coktā dehāgnihetukāḥ* ||)

[322] *ojas* ist als flüssige Substanz zu verstehen, deren Verminderung zu Krankheit oder Tod führt. Meulenbeld geht in *The woes of* ojas *in the modern world* auf die Problematik des Begriffes in Carakaund Suśrutasaṃhitā ein. Während Cakrapāṇidatta von zwei Arten von *ojas* ausgeht, will Meulenbeld dieser Interpretation nicht folgen. Vgl. MEULENBELD 2004, p. 4–6.

[323] Oder: „das Opfer, die Vorschriften".

[324] Bestimmung (*vidhāna*) ist in der Carakasaṃhitā im Sinne von Vorschrift, Regel zu verstehen. Vgl. Sū.12.8: Bestimmung der Ausdehnung und des Gangs der Himmelskörper durch den Wind (*vāyu*); Śā.8.47,59: Bestimmung zum Schutz von Mutter und Kind und Bestimmungen zum gut geregelten Schutz des Kindes, beim Aufbau einer Kinderstube; Ci.1.2.13, 16: Regel für die Anwendung der Früchte von *bhallātaka* (laut DAS 1988, p. 420 der Ostindische Tintenbaum Semecarpus anacardium L.).
Cakrapāṇidatta versteht die letzten drei Begriffe in dieser Reihe als thematisch zusammengehörig und glossiert *yajña* mit *yajñadevatā* (das als Gottheit personifizierte Opfer), *vidhi* mit *yajñavidhāyako vedaḥ* (der Opfer vorschreibende Veda) und *vidhāna* als *yajñakarma* (Opferritus).
Wujastyk wiederum versteht die drei Begriffe als ein Tatpuruṣa-Kompositum mit einem Dvandva im Vorderglied: „... the precept and practice of the sacrifice." (vgl. WUJASTYK 1998, p. 84). Allerdings verstehe ich nicht, weshalb man *vidhāna* mit „practice" übersetzen sollte, und halte es für sinnvoller, nur *vidhi* mit *yajña* zusammenzubringen und *vidhāna* in einem größeren, nicht auf das Opfer begrenzten Kontext zu sehen.

- Sie besaßen eine mit wohlgeformten Ausmaßen versehene Gestalt, Klarheit[325] und Gedeihen[326];
- Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Gütigkeit, Freigiebigkeit, Selbstbeherrschung, beschränkende Festlegungen,[327] Askese, Fasten, Enthaltsamkeit [und] Gelübde sahen sie hoch an.
- Gewichen war von ihnen Angst, Leidenschaft, Abneigung, Verblendung, Gier, Zorn, Kummer, Hochmut, Gebrechen, Schläfrigkeit, Trägheit, Erschöpfung, Ermüdung, Schlaffheit und Verlangen[328];
- [und] sie hatten eine unermessliche Lebensspanne.

teṣām udārasattvaguṇakarmaṇām acintyarasavīryavipākaprabhāvaguṇasamuditāni prādurbabhūvuḥ śasyāni sarvaguṇasamuditatvāt pṛthivyādīnāṃ kṛtayugasyādau | bhraśyati tu kṛtayuge keṣāṃcid atyādānāt sāṃpannikānāṃ sattvānāṃ śarīragauravam āsīt, śarīragauravāc chramaḥ, śramād ālasyam, ālasyāt saṃcayaḥ, saṃcayāt parigrahaḥ, parigrahāl lobhaḥ prādurāsīt kṛte | (2)

Für diese [Menschen], deren Charakter, Qualitäten und Handlungen ausgezeichnet waren, kamen, weil die Erde usw.[329] mit allen guten Eigenschaften versehen waren, zu Beginn des Kṛtayugas Feldfrüchte zum Vorschein, die mit unvorstellbarem Geschmack, unvorstellbarer Wirksamkeit, Nähressenz und spezifischer Wirkung[330] und unvorstellbar [guten] Eigenschaften[331] ausgestattet waren.

---

[325] Auf den Menschen bezogen bezeichnet *prasāda* in der Carakasaṃhitā entweder die Klarheit der Sinne (*indriya*) (vgl. Sū.5.91; 27.3; Śā.3.11) oder der Hautfarbe (*varṇa*) (vgl. Vi.25.2; Ci.1.1.73). In Sū.12.12 wird der Begriff als Gegenstück zu Verblendung (*moha*) verwendet.

[326] In Sū.12.12 wird in einer Aufzählung der positiven und negativen Effekte von Schleim (*śleṣman*) dem wohl mit „Gedeihen" zu übersetzenden *upacaya* der Begriff Abmagerung (*kārśya*) gegenübergestellt.

[327] Vgl. Fußnote 359.

[328] Cakrapāṇidatta glossiert *parigraha* mit *mamatā*, was in etwa ein „besitzergreifend Sein" bezeichnet. Wie aus der hier unmittelbar folgenden Belegstelle (vgl. Vi.3.24.2) hervorgeht, muss *parigraha* ein psychologisches Element bezeichnen, das zwischen der Anhäufung von Gütern und dem Entstehen von Gier liegt – also eine Geistesregung, die einen zur Aneignung, zum Besitzergreifen drängt.
Auch Vetter übersetzt *parigraha* im Pramāṇavārttika mit „Verlangen" (vgl. VETTER 1984, p. 86).

[329] Vgl. Fußnote 338.

[330] Diese Vierergruppe (ohne *guṇa*) erscheint auch schon in Vi.3.4.

[331] Auch folgende Übersetzung wäre möglich: „..., die mit dem Vorzug von unvorstellbarem Geschmack, unvorstellbarer Wirksamkeit, Nähressenz und spezifischer Wirkung ausgestattet waren."
Allerdings versteht Sū.25.36 *guṇa* als eine eigene Kategorie und zählt folgende 20 Begriffe in Gegensatzpaare sortiert als Eigenschaften von Nahrung auf: schwer (*guru*) – leicht (*laghu*), kalt (*śita*) – heiß (*uṣṇa*), ölig (*snigdha*) – trocken (*rūkṣa*), stumpf (*manda*) – scharf (*tīkṣṇa*), fest (*sthira*) – beweglich (*sara*), weich (*mṛdu*) – hart (*kaṭhina*), rein (*viśada*) – schleimig (*picchila*), zart (*ślakṣṇa*) – rauh (*khara*), fein (*sūkṣma*) – grob (*sthūla*), dickflüssig/zäh/dicht (*sāndra*) – flüssig (*drava*).

Aber als das Kṛtayuga verfiel, gab es unter einigen wohlversorgten[332] Menschen[333] aufgrund des Überflusses[334] ein großes Körpergewicht, aufgrund ihres großen Körpergewichts trat Erschöpfung auf, aufgrund ihrer Erschöpfung Schlaffheit, aufgrund ihrer Schlaffheit Anhäufung [von Gütern], aufgrund der Anhäufung Verlangen[335] [und] aufgrund von Verlangen Gier – [und zwar bereits] im Kṛta[yuga].

tatas tretāyāṃ lobhād abhidrohaḥ, abhidrohād anṛtavacanam,[336] *anṛtavacanāt kāmakrodhamānadveṣapāruṣyābhighātabhayatāpaśokacintodvegādayaḥ pravṛttāḥ | tatas tretāyāṃ dharmapādo 'ntardhānam agamat | tasyāntardhānād yugavarṣapramāṇasya pādahrāsaḥ, pṛthivyādeś ca guṇapādapraṇāśo 'bhūt | tatpraṇāśakṛtaś ca śasyānāṃ snehavaimalyarasavīryavipākaprabhāvaguṇapādabhraṃśaḥ | tatas tāni prajāśarīrāṇi hīyamānaguṇapādair āhāravihārair ayathāpūrvam upaṣṭabhyamānāny agnimārutaparītāni prāg vyādhibhir jvarādibhir ākrāntāni | ataḥ prāṇino hrāsam avāpur āyuṣaḥ kramaśa iti ‖24‖*

Daraufhin ging im Tretā[yuga] aus Gier Feindseligkeit hervor, aus Feindseligkeit unwahre Rede, [und] aus der unwahren Rede [gingen] Begehren, Zorn, Hochmut, Abneigung, rauhes Benehmen, Aggression, Furcht, Schmerz, Kummer, Sorge, Unruhe und so weiter[337] hervor.

Daraufhin verschwand im Tretā[yuga] ein Viertel des Dharma (d.h. des normgerechten Handelns bzw. des aus normgerechtem Handeln entstandenen Verdiensts). Aufgrund von dessen Verschwinden [erfolgte] eine Verminderung der Niederschlagsmenge in [diesem] Weltalter um ein Viertel. Und es kam zum Schwund von einem Viertel der

---

Auch die sechs Geschmäcker werden im gleichen Abschnitt direkt zuvor erwähnt (aber nicht aufgezählt), weshalb *guṇa* im Bezug auf Nahrungs- und Heilmittel wohl tatsächlich als eine eigene gleichwertige Kategorie zu sehen ist.

[332] *sāmpannika* ist außerhalb der Carakasaṃhitā nicht belegt. Cakrapāṇidatta nennt als Synonym *īśvara*, was man hier wohl als „vermögend" verstehen muss. Das pw schlägt „üppig lebend" als Übersetzung vor und entfernt sich damit unnötig von der Grundbedeutung von *sampanna*. An der zweiten Stelle innerhalb der Saṃhitā, an der der Begriff Verwendung findet, wird beschrieben, wie die Ṛṣis durch dörfliche Nahrungs- und Heilmittel wohlversorgt (*sāmpannika*), bewegungsarm (*mandaceṣṭa*) und etwas kränklich (*nātikalya*) wurden (vgl. Ci.1.4.3).

[333] Mit *sattva* sind hier aufgrund des Kontexts wohl ausschließlich Menschen und keine anderen Lebewesen gemeint.

[334] Wörtl.: „aufgrund ihres übermäßigen Erlangens".

[335] Vgl. Fußnote 328.

[336] Trikaṃji liest hier im Gegensatz zu allen andern mir zugänglichen Editionen (vgl. Anhang „Editionen der Carakasaṃhitā" auf p. 110) *abhidrohānṛtavacanam* statt *abhidrohād anṛtavacanam.*

[337] Auch in der letzten Aufzählung ist eine gewisse Abfolge zu erkennen: Begehren, Zorn, Hochmut und Abneigung führen zu rauhem Benehmen und Aggression, welche bei den Betroffenen Furcht, Schmerz, Kummer, Sorge, Unruhe und so weiter hervorrufen.

guten Eigenschaften der Erde u.s.w.[338] Und der Schwund dieser [Eigenschaften] bewirkte den Verlust eines Viertels der Öligkeit, der Vollkommenheit, des Geschmacks, der Wirksamkeit, der Nähressenz, der spezifischen Wirkung und der [natürlichen] Eigenschaften der Feldfrüchte. [339]

Daraufhin wurden die Körper der Leute, insofern sie nicht mehr wie zuvor durch Ernährung und Betätigung[340], die [nun ebenfalls] ein Viertel ihrer guten Eigenschaften verloren, unterstützt wurden, von Feuer und Wind[341] ergriffen [und] als Erstes von Krankheiten wie Fieber befallen. Daraufhin erlitten die Menschen allmählich eine Verminderung ihrer Lebensspanne.

---

[338] In Vi.3.4 wird als Folge des Kraftloswerdens der Erde (*bhūmi*, nicht wie hier *pṛthivī*) sofort die Beeinträchtigung der Heilkräuter genannt. Dieser Vorgang wird aber auch hier im Anschluss erwähnt. Insofern kann *ādi* hier nicht die Heilkräuter bezeichnen. Eine ganz ähnliche Abfolge von Geschehnissen wurde jedoch schon in Vi.3.20 erwähnt: Dort werden nach den auch hier angesprochenen ungünstigen Niederschlagsumständen negative Veränderung bei Wind, Erdboden und Gewässern genannt, bevor auf die Veränderung bei den Heilkräutern eingegangen wird. Insofern liegt nahe, dass *ādi* auch hier Wind und und Gewässer bezeichnet.

[339] Gegen dieses Verständnis spricht, dass so Öligkeit (*sneha*) zweimal impliziert ist, da unter den *guṇa*-s auch „ölig“ (*snigdha*) zu finden ist. Eine andere mögliche Übersetzung ist: „... bewirkte den Verlust eines Viertels des Vorzuges, der besteht in Öligkeit, Vollkommenheit, Geschmack, Wirksamkeit, Nähressenz und spezifischer Wirkung der Feldfrüchte.“ Vgl. Fußnote 331.

[340] *vihāra* tritt in der Carakasaṃhitā meist in Zusammenhang mit Ernährung (*āhāra*) auf und scheint körperliche Betätigung oder Aktivität, die für die Gesundheit relevant ist, zu bezeichnen. In Śā.4.37 ist z.B. die Rede davon, dass Individuen, die dem Varuṇa-Typ entsprechen, eine Vorliebe für körperliche Betätigung im Wasser (*ambhovihāra*) haben.

Wezler geht in seiner Studie *On Two Medical Verses in the Yuktidīpika* in JEAS, Vol.1, auf die beiden Begriffe *āhāra* und *vihāra* im medizinischen Kontext genauer ein und schlägt für *vihāra* nach einer längeren Untersuchung des Begriffes abschließend folgendes Verständnis vor: *bodily movements, especially going and walking, but also other kinds; activity/activities not only of the body, but also of speech and mind* > *way of living, mode of life (excluding eating and drinking)*. Vgl. WEZLER 1990, p. 144.

[341] Auffällig ist, dass hier Feuer und Wind und nicht die drei körperlichen Störfaktoren angeführt werden. Wind, allerdings unter dem Terminus *vāta*, bezeichet ja tatsächlich auch einen der Störfaktoren; Feuer hingegen wird meistens nur mit dem Verdauungsfeuer in Verbindung gebracht, das jedoch nur als gesundheitsschädigend gilt, wenn es mit einem der Störfaktoren vermischt wird. (Vgl. als Beispiel Ni.1.23 – Übersetzung in Fußnote 226 – wo beschrieben wird, wie die erzürnte Galle Fieber hervorruft. Zum Verdauungsfeuer vgl. Fußnote 392.

Auch in Vi.3.38 werden diese beiden Elemente neben Bhūtas und Gift als Peiniger genannt, die das Leben verkürzen. Und diese Vierergruppe wiederum wird zusammen mit „Zusammenstoß“ (*saṃprahāra*) in Sū. 7.51 und 11.45 als die Ursache für exogene Krankheiten genannt, welche wiederum laut 7.51 durch Fehlgehen der Vernunft (vgl. hierzu p. 42) hervorgerufen werden. Insofern können wir hier verstehen, dass diese Menschen mit ihrem vorhergehenden Verhalten gegen die Vernunft verstoßen haben und deshalb von exogenen Krankheiten befallen werden.

bhavataś cātra -

yuge yuge dharmapādaḥ krameṇānena hīyate |

guṇapādaś ca bhūtānām evaṃ lokaḥ pralīyate ||25||

Und in Bezug darauf gibt es die [folgenden] zwei [Verse]:

Mit jedem Weltalter geht auf diese Weise ein Viertel des Dharma (d.h. des normgerechten Handelns bzw. des aus normgerechtem Handeln entstandenen Verdiensts) verloren, ebenso ein Viertel der [guten] Eigenschaften der Lebewesen. So wird die Welt aufgelöst.

saṃvatsaraśate pūrṇe yāti saṃvatsaraḥ kṣayam |

dehinām āyuṣaḥ kāle yatra yan mānam iṣyate ||26||

In einer bestimmten Zeit nimmt man ein bestimmtes Maß der Lebensspanne der Lebewesen an; [immer] wenn ein Hundert der Jahre voll ist, geht [jeweils] ein Jahr verloren.[342]

Einige Stellen in der Saṃhitā jedoch deuten darauf hin, dass neben den drei körperlichen Störfaktoren noch ein weiteres Konzept mit drei Elementen existierte, das ebenso wie die Störfaktoren einen wesentlichen Faktor bei der Erklärung von Erkrankungen spielt. Diese drei Elemente sind Feuer, Wind und Soma. Vgl. hierzu Sū.6.5 (Die beiden Jahreshälften werden einerseits als *saumya*, da vom Mond beeinflusst, andererseits als *āgneya* bezeichnet. Im Weiteren wird erwähnt, dass Sonne, Wind und Mond einen Einfluss auf Zeit, Jahreszeit, Geschmäcke, Störfaktoren und Körperkraft haben.) und Ni.1.4 (Einteilung der körperlichen Krankheiten in *āgneya*, *saumya* und *vāyavya*). Dieses Konzept wiederum wird in Sū.12, ein Kapitel, das in erster Linie dem Wind gewidmet ist, mit der Tridoṣa-Lehre in Einklang gebracht: Feuer, Wind und Soma sind die in die körperlichen Störfaktoren eingegangenen Elemente der äusseren Welt. (*soma* bedeutet hier Wasser, das von Natur aus – so wie der Schleim – kühl und feucht ist. Ebenfalls als Begriff für Wasser und zwar im Rahmen der großen Elemente (*mahābhūta*) wird *soma* in Sū.5.6 und Sū.26.40 verwendet; in Sū.26.39 wird Wasser als *saumya* bezeichnet.) Dieser Zusammenhang wird auch in Ci.28.246 noch einmal bestätigt, wo der Gang von Wind, Sonne und Mond in der äußeren Welt als ähnlich schwer bestimmbar bezeichnet wird wie der von Galle, Wind und Schleim im Körper.

342 Cakrapāṇidatta erklärt diese Formulierung folgendermaßen: „*saṃvatsaraśate pūrṇe* bedeutet: wenn in einem Jahr ein Hundertster erfüllt ist. *yatra yan mānam iṣyate* bedeutet: In welchem Yuga welches Maß angenommen wird, diesem geht in einem vollen hundertsten Teil ein Jahr verloren.
Dadurch ist dann, wenn im Kaliyuga, das 100 Jahre [als längste Lebensspanne] hat, ein hundertster Teil verloren geht, die längste Lebenspanne 99 usw., so ist es [geistig] zu verfolgen.“ (*saṃvatsaraśate pūrṇa iti saṃvatsareṇa śatatame 'ṃśe pūrṇe | yatra yan mānam iṣyata iti yatra yuge yan mānam iṣyate, tasya śatatame 'ṃśe pūrṇe varṣa ekaḥ kṣayaṃ yāti | tena, kalau śatavarṣāyuṣi yadā śatatamo 'ṃśo yāti kṣayaṃ tadā navanavatiḥ paramāyur bhavatītyādy anusaraṇīyam |*)
Der erste Teil der Erklärung versucht wohl darzustellen, dass die Abnahme der Lebensspanne nicht sprunghaft, sondern Jahr für Jahr kontinuierlich verläuft.
Der zweite Teil hingegen versucht, die Stelle mit der allgemein verbreiteten purāṇischen Darstellung in Einklang zu bringen, wonach das Kaliyuga insgesamt 432.000 Jahre dauert (vgl. SEWELL 1995, p. 6). Das herkömmliche Verständnis ist, dass mit jedem Yuga die Lebensdauer um ein Viertel abnimmt: So leben die Menschen im Kṛtayuga 400 Jahre, im Tretā 300, im Dvāpara 200 und im Kaliyuga nur noch 100 Jahre. (Vgl. GUPTA 1969, p. 310–311). Laut Cakrapāṇidattas Erklärung ist die längstmögliche Lebensspanne im Kaliyuga nach 4.320 Jahren 99, nach 8.460 Jahren 98 usw. Das widerspricht jedoch der Aus-

iti vikārāṇāṃ prāgutpattihetur ukto bhavati ‖*27*‖

So ist der Grund der früheren Entstehung krankhafter Veränderungen gelehrt.

evaṃvādinaṃ bhagavantam agniveśa uvāca – kiṃ nu khalu bhagavan niyatakāla-pramāṇam āyuḥ sarvaṃ na veti ‖*28*‖

Zum Erhabenen, der so sprach, sagte Agniveśa: Hat denn[343] nun, o Erhabener, jede Lebensspanne ein festgelegtes Zeitmaß oder nicht?

taṃ bhagavān uvāca -
ihāgniveśa bhūtānām āyur yuktim apekṣate |
daive puruṣakāre ca sthitaṃ hy asya balābalam ‖*29*‖

Der Erhabene sprach zu ihm:
Hier [in dieser Welt], Agniveśa, hängt die Lebensspanne der Wesen von einer Kombination [von Faktoren] ab. Denn ihre [jeweilige] Stärke oder Schwäche beruht [einerseits] auf Vorherbestimmung [aus einem früheren Leben][344] und [andererseits] auf menschlichem Tun [in diesem Leben][345].

daivam ātmakṛtaṃ vidyāt karma yat paurvadaihikam[346] |
smṛtaḥ puruṣakāras tu kriyate yad ihāparam ‖*30*‖

Das von einem selbst verursachte Handlung[sresultat][347], welches mit einem früheren Körper zustandegebracht wurde, soll man als Vorherbestimmung erkennen. Das andere

---

sage des Verses, der davon ausgeht, dass sich die Lebensspanne alle 100 Jahre um insgesamt 1 Jahr verkürzt. Hieraus ist zu schließen, das der Verfasser des Verses eine andere Vorstellung des Begriffes *yuga* gehabt haben muss.

[343] Vgl. Fußnote 304.

[344] Vgl. Fußnote 200.

[345] Vgl. Fußnote 202.

[346] Üblicher und auch richtiger ist *paurvadehika*, wie es auch in Sū.11.31 vorkommt (vgl. Fußnote 211), da dies bereits eine Zugehörigkeitsbildung zu *pūrvadeha* (früherer Köper) darstellt. Für den doppelten Vṛddhi gibt es gemäß Pāṇini keine Rechtfertigung. Andere Editionen haben an dieser Stelle folgende Varianten: *paurv(v)adaihikam* (C4[E], C7[E], Bo5[E], La2[E], J[E]), *pūrv(v)adaihikam* (S[E], C1[E], C3[E], C5[E], C8[E], Bo2[E], Bo3[E]) und *paurvadehikam* (Bo1[E], La3[E]).

[347] Vgl. Fußnote 198.

[Handlungsresultat] jedoch, welches hier[348] [von einem selbst] verursacht wird, kennt man traditionell als menschliches Tun.

balābalaviśeṣo 'sti tayor api ca karmaṇoḥ |
dṛṣṭaṃ hi trividhaṃ karma hīnaṃ madhyamam uttamam ‖31‖

Und ferner gibt es für diese beiden [Arten von] Handlung[sresultaten] eine Unterscheidung bezüglich ihrer Stärke oder Schwäche. Denn Handlung[sresultat] wird als dreifach beobachtet: minderwertiges, durchschnittliches [und] vorzügliches [Handlungsresultat].

tayor udārayor yuktir dīrghasya ca sukhasya ca |
niyatasyāyuṣo hetur viparītasya cetarā ‖32‖
madhyamā madhyamasyeṣṭā kāraṇaṃ śṛṇu cāparam |
daivaṃ puruṣakāreṇa durbalaṃ hy upahanyate ‖33‖

Eine Kombination der beiden ausgezeichneten [Arten von Handlungsresultaten][349] ist Grund für eine sowohl lange als auch glückliche festgelegte Lebensspanne; und die andere [Kombination[350] ist der Grund] für eine [der gerade genannten] entgegengesetzte [Lebensspanne]; eine durchschnittliche [Kombination][351] wird [als Grund] für eine durchschnittliche [Lebensspanne] angenommen.
Und [jetzt] höre eine weitere Ursache [welche die Länge und Güte der Lebensspanne mitbestimmt]: Eine schwache Vorherbestimmung kann nämlich durch das menschliche Tun beeinträchtigt werden.

[348] D.h. „in diesem Leben".
[349] D.h. die Kombination von ausgezeichneter Vorherbestimmung und ausgezeichnetem menschlichen Tun.
[350] D.h. der beiden minderwertigen Arten von Handlung.
[351] D.h. eine Kombination der beiden durchschnittlichen Arten von Handlung.

daivena cetarat karma viśiṣṭenopahanyate |
dṛṣṭvā yad eke manyante niyataṃ mānam āyuṣaḥ ‖*34*‖

Und durch besondere Vorherbestimmung[352] wird das andere Handlung[sresultat][353] beeinträchtigt. Weil sie das beobachtet haben, halten einige das Maß der Lebensspanne für festgelegt.

karma kiṃcit kvacit kāle vipāke niyataṃ mahat |
kiṃcit tv akālaniyataṃ pratyayaiḥ pratibodhyate ‖*35*‖

Ein gewisser Typ von Handlung[sresultat] ist festgelegt in Hinblick auf die Reifung zu einer gewissen Zeit, [und zwar] bedeutsames [Handlungsresultat]. Gewisses [Handlungsresultat] jedoch, das nicht zeitlich festgelegt ist, wird [nur] durch [bestimmte] Bedingungen[354] geweckt[355].

tasmād ubhayadṛṣṭatvād ekāntagrahaṇam asādhu | *nidarśanam api cātrodāhariṣyāmaḥ - yadi hi niyatakālapramāṇam āyuḥ sarvaṃ syāt, tadāyuṣkāmāṇāṃ na mantrauṣadhimaṇimaṅgalabalyupahārahomaniyamaprāyaścittopavāsasvastyayanapraṇipātagamanādyāḥ kriyā iṣṭayaś ca prayojyeran; nodbhrāntacaṇḍacapalagogajoṣṭrakharaturagamahiṣādayaḥ pavanādayaś ca duṣṭāḥ parihāryāḥ syuḥ, na prapātagiriviṣamadurgāmbuvegāḥ, tathā na pramattonmattodbhrāntacaṇḍacapalamohalobhākulamatayaḥ, nārayaḥ, na pravṛddho 'gniḥ, na*[356] *ca vividhaviṣāśrayāḥ sarīsṛporagādayaḥ, na sāhasam, nādeśakālacaryā, na narendraprakopa iti; evamādayo hi bhāvā nābhāvakarāḥ syuḥ, āyuṣaḥ sarvasya niyatakālapramāṇatvāt* | *(1)*

---

[352] D.h. besonders starke Vorherbestimmung.
[353] D.h. das menschliche Tun bzw. dessen Resultat.
[354] Als Bedingung ist *pratyaya* vorrangig in buddhistischer Literatur zu verstehen, aber auch in der Carakasaṃhitā ist der Begriff so zu verstehen. *pratyaya* ist eines der vielen Synonyme für „Ursache“, die innerhalb der Saṃhitā auftauchen. Zu Beginn des Nidānasthānas, das ja gänzlich der Pathogenese, und somit den Ursachen von Krankheiten, gewidmet ist, werden diese Synonyme aufgezählt: „Hier hat man sich klar zu machen, dass der Grund, die Grundlage, die Basis, der Urheber, die Ursache, die Bedingung, die Quelle und der Ursachenkomplex keine unterschiedliche Bedeutung haben.“ (Ni.1.3: *iha khalu hetur nimittam āyatanaṃ kartā kāraṇaṃ pratyayaḥ samutthānaṃ nidānam ity anarthāntaram* | ...).
Von diesen Begriffen tauchen folgende auch in Vi.3 auf: *hetu* (Grund, Vi.3.21, 23, 27, 32, 36, 49, 51), *nimitta* (Auslöser, Vi.3.42, 52), *kāraṇa* (Ursache, Vi.3.19, 33), *pratyaya* (Bedingung, Vi.3.23, 35), *samutthāna* (Quelle, Vi.3.40) und *nidāna* (Ursachenkomplex, Vi.3.42). Weitere bedeutungsverwandte Begriffe in Vi.3 sind: *mūla* (Wurzel, Vi.3.49, Grund Vi.3.19) und *prabhava* (Entstehungsursache, Vi.3.21, 23).
[355] D.h. zum Tragen seiner Frucht gebracht.
[356] Bei Trikamji scheint hier das *na* ausgefallen zu sein. Alle anderen mir zur Verfügung stehenden Editionen lesen *'gnir na ca* (vgl. Anhang „Editionen der Carakasaṃhitā“ auf p. 110).

Daher, da beide [Möglichkeiten][357] beobachtet werden, ist es nicht richtig, eine einseitige Position zu ergreifen.

Und ich werde auch eine Illustration hierzu anführen: Wenn nämlich jede Lebensspanne ein festgelegtes Zeitmaß hätte, dann ließe man zu Gunsten der Menschen, die eine [lange] Lebensspanne wünschen, nicht Handlungen wie [das Verwenden von] magischen Formeln, Heilkräutern, Edelsteinen, Glücksbringern [und] Huldigungsgaben[358], Darbringungen [an die Götter], [Handlungen wie] Brandopfer, [das Befolgen von] beschränkenden Festlegungen,[359] Wiedergutmachungen, Fasten, Segenswünsche, ehrfurchtsvolle Verneigungen [und Pilger]reisen und [auch] Opferrituale angwenden.[360]

Man müsste

- keine verwirrten, ungestümen und unberechenbaren [Tiere], wie Kühe, Elefanten, Kamele, Esel, Pferde und Büffel, und mit negativen Eigenschaften versehener Wind[361] und andere [Bedingungen],
- keine Abgründe und Berge und keine gefährlichen und schwer zu passierenden Strömungen,
- ebenso keine unachtsamen, berauschten, verwirrten, zornigen [und] unberechenbaren [Menschen], und [nicht] solche, deren Sinn von Verblendung und Gier erfüllt ist,
- keine Feinde,
- kein um sich greifendes Feuer

---

[357] D.h. einerseits die Möglichkeit, dass die Reifezeit des Handlungsresultats festgelegt ist, andererseits die, dass sie noch nicht zeitlich festgelegt ist.

[358] Vgl. Fußnote 135.

[359] *niyama* ist eines der Heilmittel, die auf Übersinnlichem beruhen (*daivavyapāśraya*, vgl. Sū.11.54 und Vi.8.87). Allerdings wird der Begriff auch ganz allgemein im Sinne von Regel oder Vorschrift verwendet (vgl. Sū.15.4, wo Agniveśa meint, die medizinische Behandlung gelinge oder gehe fehl, ohne dass eine Regel (*niyama*) erkennbar wäre, oder Vi.6.16, wo von *bastiniyama* (Regelwerk zu den Klistieren) die Rede ist. In Śā.1. werden bei der Beschreibung, wie die Befreiung (*mokṣa*) erlangt wird, implizit die Ausführung von Gelübden und Fasten als *niyama*-s bezeichnet (Vgl. Śā.1.143: ... | *vratacaryopavāsaś ca niyamāś ca pṛthagvidhāḥ* ||). Scheinbar bezeichnet *niyama* also entweder ganz allgemein Regeln oder Gesetzmäßigkeiten, oder aber Vorschriften oder Beschränkungen, die, wenn man sich ihnen unterwirft, einen heilsamen Effekt haben. So wird *niyama* z.B. als zuträglich für eine lange Lebensspanne (Sū.30.21) und als ein Heilmittel gegen Wahnsinn (Ni.7.16, Ci.9.93) und Fieber (Ci.3.314) erwähnt. Vom Brechen von *niyama*-s hingegen wird in Sū.8.25 in einer Reihe von Verhaltensvorschriften ganz allgemein abgeraten und laut Ni.7.14 ist es sogar ein Merkmal von Wahnsinn.
Ganz allgemein kann man *niyama* also als beschränkende Festlegung übersetzen.

[360] Diese Objekte und Tätigkeiten werden teils von den betreffenden Menschen selbst, teils von anderen (z.B. Priestern) zu ihren Gunsten angewendet.

[361] Vgl. Vi.3.7.

- und keine [Kreaturen], die verschiedenartiges Gift in sich haben wie Kriechtiere und Schlangen,[362]
- keine Tollkühnheit, kein dem Ort oder der Zeit unangemessenes Verhalten,
- [und] keinen Herrscherzorn

meiden.

Solche und ähnliche Bedingungen würden nämlich nicht den Tod[363] bewirken, da jede Lebensspanne ein festgelegtes Zeitmaß hätte.

na cānabhyastākālamaraṇabhayanivārakāṇām akālamaraṇabhayam āgacchet prāṇinām, vyarthāś cārambhakathāprayogabuddhayaḥ syur maharṣīṇāṃ rasāyanādhikāre, nāpīndro niyatāyuṣaṃ śatruṃ vajreṇābhihanyāt, nāśvināv ārtaṃ bheṣajenopapādayetām, na maharṣayo yatheṣṭam āyus tapasā prāpnuyuḥ, na ca viditaveditavyā maharṣayaḥ sasureśāḥ samyak paśyeyur upadeśeyur ācareyur vā | (2)

Und die Gefahr eines vorzeitigen Todes würde sich für diejenigen Lebewesen, die [Schutzmaßnahmen], welche die Gefahr eines vorzeitigen Todes abwehren, nicht ständig durchgeführt haben, nicht einstellen. Und im Bereich der Rasāyanas[364] wären die Unternehmungen, Reden, Anwendungen und Erkenntnisse der Maharṣis nutzlos.[365] Noch könnte Indra einen Feind, dessen Lebensspanne festgelegt ist, mit dem Donnerkeil erschlagen. Die Aśvins könnten keinen Erkrankten mehr [erfolgreich] medizinisch behandeln[366]. Die Maharṣis würden nicht mehr durch Askese die wunschgemäße Lebensspanne erreichen. Und die Maharṣis samt den Obersten der Götter, die das, was wissenswert ist, erkannt haben, würden nicht richtig beobachten, unterweisen oder [medizinisch[367] richtig] handeln.

---

[362] Vgl. Fußnote 119.
In Ci.23 werden Tiere, wie Schlangen, Insekten und Fische sowie Hunde und andere beißende Tiere, (*vyāla* , vgl. Fußnote 269) als Träger von Giften bezeichnet.

[363] Wörtlich: die Nicht-Existenz (*abhāva*).

[364] Vgl. Fußnote 134.

[365] In. Ci.1.4 wird im Kontext der Rasāyanas beschrieben, wie die Ṛṣis, die, dadurch, dass sie unter einfachem Volk gelebt und dessen Lebensweise angenommen hatten, ihre besondere Gesundheit nicht mehr erhalten konnten, sich wieder in den Himālaya begaben und dort von Indra den Āyurveda erfuhren. Hierbei verkündet er ihnen das Wissen über verschiedene himmlische Heilmittel (*divyauṣadhi*), die allerdings nur bei Ṛṣis die beschriebenen verjüngenden Effekte in vollem Ausmaß haben sollen.

[366] Zur Verwendung von *bheṣajena upa-√pad* in diesem Sinn vgl. Fußnote 283.

[367] Cakrapāṇidatta ergänzt hier *bheṣaja*.

api ca sarvacakṣuṣām etat paraṃ yad aindraṃ cakṣuḥ, idaṃ cāpy asmākaṃ tena pratyakṣam; yathā – puruṣasahasrāṇām utthāyotthāyāhavaṃ kurvatām akurvatāṃ cātulyāyuṣṭvam, tathā jātamātrāṇām apratīkārāt pratīkārāc ca, aviṣaviṣaprāśināṃ cāpy atulyāyuṣṭvam eva, na ca tulyo yogakṣema udapānaghaṭānāṃ citraghaṭānāṃ cotsīdatām; tasmād dhitopacāramūlaṃ jīvitam, ato viparyayān mṛtyuḥ | (3)

Und außerdem ist unter allen Sehvermögen das Sehvermögen das beste, welches Indra zu eigen ist. Und durch dieses vollzieht sich auch meine folgende Wahrnehmung,[368] [nämlich] dass

- die Tausenden von Menschen, die sich immer wieder erheben und Krieg führen, und [diejenigen, die] nicht Krieg führen, eine unterschiedliche Lebensspanne haben;
- ebenso Neugeborene, je nachdem, ob Schutzmaßnahmen[369] ergriffen werden oder nicht[370].
- Und auch [Menschen], die keine giftigen Stoffe einnehmen, und solche, die dies tun, haben eben eine unterschiedliche Lebensdauer.

Für Wassergefäße und Ziergefäße besteht [ja], was ihr Zubruchgehen betrifft, auch nicht das gleiche Schicksal[371]. Deshalb hat das [lange] Leben als Wurzel zuträgliches Verhalten, [und] aus einem diesem entgegengesetzten [Verhalten] resultiert der Tod.

api ca deśakālātmaguṇaviparītānāṃ karmaṇām āhāravikārāṇāṃ ca kramopayogaḥ samyak, tyāgaḥ sarvasya cātiyogāyogamithyāyogānām; sarvātiyogasaṃdhāraṇam, asaṃdhāraṇam udīrṇānāṃ ca gatimatāṃ, sāhasānāṃ ca varjanam; ārogyānuvṛttau hetum upalabhāmahe samyag upadiśāmaḥ samyak paśyāmaś ceti ‖36‖

---

[368] Ātreya verweist hier wohl auf Indras wichtige Rolle in der Überlieferungsgeschichte des Āyurveda (vgl. Fußnote 242, Sū.1.4–26 und Ci.1.4.3–6) und untermauert gleichzeitig seine eigene Autorität.
[369] Das Bedeutungsfeld von *pratīkāra* scheint sich von „Gegenmaßnahme“ (vgl. Vi.3.04, 11, 45) über „Schutzmaßnahme“ bis hin zu „Heilmittel“ (vgl. Vi.3.38) zu erstrecken.
[370] Wörtlich: „ebenso Neugeborene aufgrund von Nicht-Schutzmaßnahmen und Schutzmaßnahmen“.
[371] Zwar wird der Eindruck erweckt, als ob ein Krug, der zum Wasserholen verwendet wird, gleichsam schlechteres Karma ansammelt als ein Krug, der nur als Dekoration dient – als ob Tätigkeit an sich schlechtes Karma verursacht, jedoch geht es an dieser Stelle in erster Linie darum, darzustellen, dass die Lebensspanne nicht festgelegt ist.

Darüber hinaus ist

- ein [nur] schrittweises Aufgreifen von Handlungen und von Ernährungs-Veränderungen, die der Zeit, dem Ort und den eigenen Eigenschaften entgegengesetzt sind, richtig;
- ebenso das Aufgeben von übermäßiger Beanspruchung, Nicht-Beanspruchung und falscher Beanspruchung[372] von allem[373];
- das Zurückhalten der übermäßigen Beanspruchung von allem[374],
- auch das Nicht-Zurückhalten von [bereits] zum Ausbruch gekommenen Bewegungsprozessen [im Körper][375]
- und das Aufgeben von ungestümen Handlungen –

[dies alles] verstehen wir als den Grund in Hinblick auf das Andauern der Gesundheit, unterweisen wir richtig und erkennen wir richtig[376].

ataḥ param agniveśa uvāca - evaṃ saty aniyatakālapramāṇāyuṣāṃ bhagavan kathaṃ kālamṛtyur akālamṛtyur vā bhavatīti ‖37‖

Daraufhin sprach Agniveśa: Wenn es so ist, wie kommt es dann für diejenigen, deren Lebensspanne ohne festgelegte Zeitdauer ist, o Erhabener, zu zeitgerechtem Tod oder zu vorzeitigem Tod?

tam uvāca bhagavān ātreyaḥ – śrūyatām agniveśa yathā yānasamāyukto ’kṣaḥ prakṛtyaivākṣaguṇair upetaḥ sa ca sarvaguṇopapanno vāhyamāno yathākālaṃ svapramāṇakṣayād evāvasānaṃ gacchet, tathāyuḥ śarīropagataṃ balavat prakṛtyā yathāvad upacaryamāṇaṃ svapramāṇakṣayād evāvasānaṃ gacchati; sa mṛtyuḥ kāle |

---

372 Da es sich hier um das aktive Handeln der Menschen handelt, übersetze ich *yoga* mit Beanspruchung. Zur grundsätzlichen Übersetzung von *atiyoga*, *ayoga* und *mithyāyoga* in diesem Kontext vgl. Fußnote 166.

373 Mit „allem“ könnten – je nach konkretem Bezug – Zeit, Handlung/Erkennen und Sinne/Gegenstände gemeint sein. Vgl. Sū.1.45; 11.37, 39–43; Śā.1.98.

374 Dies könnte im Unterschied zum vorigen Punkt darauf hinweisen, dass man versuchen sollte, nicht vermeidbare Überbeanspruchung in Grenzen zu halten.

375 In Śā.1.103–108 wird unter anderem „das zum Ausbruch kommen Lassen von Bewegungsprozessen [im Körper] und das Unterdrücken von bereits zum Ausbruch gekommenen Bewegungsprozessen“ als ein Verstoßen gegen die Vernunft und somit als eine Ursache für Krankheiten genannt (*udīraṇaṃ gatimatām udīrṇānāṃ ca nigrahaḥ ... prajñāparādhaṃ taṃ śiṣṭā bruvate vyādhikāraṇam*). Zur Übersetzung von *gatimat* vgl. Fußnote 177.

376 Es ist fraglich, ob Ātreya hier im Sinne des auch sonst häufig verwendeten Majestätsplurals nur sich selbst oder ob er seine versammelten Schüler mit einschließt.

yathā ca sa evākṣo 'tibhārādhiṣṭhitatvād viṣamapathād apathād akṣacakrabhaṅgād vāhyavāhakadoṣād aṇimokṣād anupāṅgāt paryasanāc cāntarāvasānam āpadyate, tathāyur apy ayathābalam ārambhād ayathāgny abhyavaharaṇād viṣamābhyava-haraṇād viṣamaśarīranyāsād atimaithunād asatsaṃśrayād udīrṇavegavinigrahād vidhāryavegāvidhāraṇād bhūtaviṣavāyvagnyupatāpād abhighātād āhārapratīkāra-vivarjanāc cāntarāvasānam āpadyate, sa mṛtyur akāle; tathā jvarādīn apy ātaṅkān mithyopacaritān akālamṛtyūn paśyāma iti ‖38‖

Der erhabene Ātreya sprach zu ihm: Höre, o Agniveśa: So wie eine am Wagen befestigte Achse eben von Natur aus mit den Eigenschaften einer Achse versehen ist, und als etwas, das – mit allen Eigenschaften ausgestattet – angetrieben, zu einem angemessenen Zeitpunkt allein aufgrund des Zuendegehens des ihr zustehenden [Zeit]ausmaßes ihr Ende findet, genauso findet ein Leben, das zu einem Körper gehört [und] von Natur aus Kraft besitzt, als etwas, das angemessen gepflegt wird, allein aufgrund des Zuendegehens des ihm zustehenden [Zeit]ausmaßes[377] ein Ende – das ist der Tod in der Zeit.

Und wie eben diese Achse

- dadurch, dass sie mit einer über[schweren] Last beladen ist,
- durch unebene Straße[n],
- durch unwegsames [Gelände],
- durch den Bruch eines Rades an der Achse,[378]
- durch einen Fehler der Zugtiere oder Fuhrmänner,
- dadurch, dass sich die Achsennadel löst,
- dadurch, dass sie nicht geschmiert wird,
- [und] dadurch, dass sie hin und her bewegt wird,

verfrüht ihr Ende erreicht, so erreicht auch das Leben

- durch Anstrengung, die nicht [seiner] Kraft entspricht,
- durch Ernährung, für die es nicht das geeignete Verdauungsfeuer[379] hat,
- durch unpassende Ernährung,

[377] Vgl. Sū 30.25
[378] Ebenso möglich wäre folgende Übersetzung: „durch den Bruch von Rad und Achse". Allerdings wäre ein Bruch der Achse bereits das Ende der Achse selbst, das durch Vorgänge und Umstände, die in dieser Aufzählung beschrieben werden, erst hervorgerufen werden sollte. Deshalb ist wahrscheinlicher, dass hier nur vom Bruch des Rades die Rede ist.
[379] Vgl. Fußnote 392.

- durch unpassendes Lagern des Körpers,[380]
- durch übermäßigen Geschlechtsverkehr,
- durch Zusammenleben mit schlechten [Menschen],[381]
- durch das Unterdrücken [bereits] zum Ausbruch gekommener Dränge,[382]
- durch das Nicht-Zurückhalten von Drängen, die man zurückhalten sollte,[383]
- durch Peinigung aufgrund von Bhūtas[384], Gift, Wind und Feuer,[385]
- durch Aggression,[386]
- [und] durch das Meiden von Nahrung und Heilmitteln

verfrüht sein Ende. Das ist der Tod vor der Zeit.

Ebenso sehen wir auch Krankheiten wie Fieber, die falsch behandelt wurden, als [eine Ursache für] vorzeitigen Tod an.

athāgniveśaḥ papraccha – kiṃ nu khalu bhagavan jvaritebhyaḥ pānīyam uṣṇaṃ prayacchanti bhiṣajo bhūyiṣṭhaṃ na tathā śītam, asti ca śītasādhyo 'pi dhātur jvarakara iti ‖39‖

Nun fragte Agniveśa: Warum verabreichen denn[387] nun, o Erhabener, die Ärzte den Fiebrigen meistens heißes Wasser [und] nicht ebenso kaltes, gibt es doch auch ein Fieber bewirkendes Körperelement, das mit Kaltem zu behandeln ist?[388]

---

[380] Aus dem Vergleichsmaterial innerhalb der Carakasaṃhitā kann die exakte Bedeutung von *nyāsa* nicht abgeleitet werden. Nur zweimal ist außer an dieser Stelle von *viṣamaśarīranyāsa* die Rede: In Ni.1.19 und 4.36 wird es jeweils als ein Grund für die Erzürnung des Störfaktors Wind angeführt – jeweils nach „[in der Nacht] Wachbleiben" (*jāgaraṇa*). Eine weitere Stelle (Ci.23.229–230) nennt *śironyāsa* als ein Symptom von Vergiftung durch Bisse von Vierbeinern. Wenn man, was naheliegt, unter diesen Vergiftungen Tollwut versteht, muss *śironyāsa* hier wohl „Senken des Kopfes" bedeuten, was ja bekanntlich ein Symptom der Tollwut ist. In Anlehnung daran und aufgrund der in den Stellen im Nidānasthāna naheliegenden Assoziation zu Schlaf verstehe ich *śarīranyāsa* als „Lagern des Körpers".

[381] Sū.7.56–57 führt Personen auf, die generell zu meiden sind. Dazu gehören Menschen, deren Verhalten, Rede und Charakter schlecht sind, Verleumder, Streitsüchtige, Personen, die sich lustig machen über Schwachstellen anderer, Gierige, Leute, denen das Wohlergehen anderer verhasst ist, Betrügerische, Menschen, welche Freude daran finden, schlecht über jemanden zu reden, unstete Menschen, Leute, die dem Feind dienen, Mitleidlose und Personen, die jegliche Normen aufgegeben haben.
(*pāpavṛttavacaḥsattvāḥ sūcakāḥ kalahapriyāḥ* |
marmopahāsino lubdhāḥ paravṛddhidviṣaḥ śaṭhāḥ ‖56
parāpavādaratayaś capalā ripusevinaḥ |
nirghṛṇās tyaktadharmāṇaḥ parivarjyā narādhamāḥ ‖57)

[382] Zu diesen gehören unmittelbare Dränge wie Gähnen, Nießen oder Erbrechen (vgl. Fußnote 216).

[383] Unter diesen sind die Dränge von Körper, Rede und Geist zu verstehen (vgl. hierzu die Fußnoten 216 und 174 sowie den Anhang „Grundlagen krankhafter Veränderung" auf p. 97).

[384] Vgl. Vi.3.22, wo davon die Rede ist, dass Menschen, die adharmisch handeln, von Bhūtas heimgesucht werden.

[385] Vgl. Fußnote 341.

[386] Vgl. Fußnote 218.

tam uvāca bhagavān ātreyaḥ – jvaritasya kāyasamutthānadeśakālān abhisamīkṣya pācanārthaṃ pānīyam uṣṇaṃ prayacchanti bhiṣajaḥ | jvaro hy āmāśayasamutthaḥ, prāyo bheṣajāni cāmāśayasamutthānāṃ vikārāṇāṃ pācanavamanāpatarpaṇasamarthāni bhavanti, pācanārthaṃ ca pānīyam uṣṇam, tasmād etaj jvaritebhyaḥ prayacchanti bhiṣajo bhūyiṣṭham | tad dhi teṣāṃ vātam anulomayati, agniṃ codaryam udīrayati, kṣipraṃ jarāṃ gacchati, śleṣmāṇaṃ pariśoṣayati, svalpam api ca pītaṃ tṛṣṇāpraśamanāyopakalpate; tathāyuktam api caitan nātyarthotsannapitte jvare sadāhabhramapralāpātisāre vā pradeyam, uṣṇena hi dāhabhramapralāpātisārā bhūyo 'bhivardhante, śītena copaśāmyantīti ||40||

Der erhabene Ātreya sprach zu ihm: Einem Fiebrigen verabreichen die Ärzte, nachdem sie den Körper, die Quelle [der Krankheit][389], den Ort[390], die Zeit[umstände] betrachtet haben, zum Zwecke der Verdauungsanregung[391] heißes Wasser.
Denn das Fieber entsteht im Magen; und heilsame Maßnahmen gegen krankhafte Veränderungen, die im Magen entstanden sind, sind hauptsächlich solche, die sich für Verdauungsanregung, Erbrechen und Fasten eignen, [und] zum Zwecke der Verdauungsanregung [ist eben] heißes Wasser [geeignet]. Meistens verabreichen deshalb Ärzte dieses den Fiebrigen. Denn es führt bei diesen den Wind ab und regt das Feuer, das zum Bauch gehört,[392] an, wird schnell verdaut, lässt den Schleim austrocknen;[393] und auch wenn es sehr wenig ist, gereicht es als Getrunkenes zur Stillung des Durstes.

---

387 Zur Verwendung von *khalu* vgl. Fußnote 304.
388 Vgl. Anhang „Die Störfaktoren" auf p. 95.
389 Vgl. Ni.1.3. Dort kommt *samutthāna-* in einer Reihe von Quasi-Synonymen vor (*hetu*, *nimitta*, *āyatana*, *kartṛ*, *kāraṇa*, *pratyaya* und *nidāna*) und wird – mit offensichtlichem Bezug auf das Entstehen von Krankheiten – als dreifach bestimmt: unzuträglicher Kontakt von Sinnen und Sinnesgegenständen, Fehlgehen der Vernunft und Wandel. Für eine Übersetzung der Stelle vgl. Fußnote 354.
390 *deśa* bezeichnet einerseits die Orte, die den Patienten beeinflussen (den Geburtsort, den Ort, an dem er aufgewachsen ist, und den Ort, an dem er erkrankt ist) und andererseits den Patienten selbst als Ort der Krankheit (vgl. p. 101).
391 Vgl. Vi.3.43, 44.
392 D.h. das Verdauungsfeuer. In Vi.6 – einem Kapitel das vorrangig mit den Störfaktoren beschäftigt – wird das Feuer als vierfach gemäß seiner Stärke beschrieben: heftig (*tīkṣṇa*), sanft (*manda*), ausgeglichen (*sama*) und unausgeglichen (*viṣama*). Unter diesen ist heftiges Verdauungsfeuer jeder ungesunden Nahrung gewachsen, sanftes hingegen nicht. Ausgeglichenes Feuer wird aufgrund von ungesunder Nahrung negativ verändert, während unausgeglichenes durch gesunde Nahrung wieder seinen natürlichen Zustand erlangt. Personen, bei denen die drei Störfaktoren ausgeglichen sind, haben auch ein ausgeglichenes Verdauungsfeuer, bei Menschen mit erzürntem Wind ist es unausgeglichen, bei solchen mit erzürnter Galle ist es heftig und bei erzürntem Schleim ist es sanft. Vgl. Vi.6.12.
393 Diese Phrase findet sich fast wörtlich in Vi.1.25, wo Regeln, die die Nahrungsaufnahme betreffen, erläutert werden, wieder: Denn was warm genossen wird, schmeckt gut und regt als Genossenes das Verdauungsfeuer, das zum Bauch gehört, an, wird schnell verdaut, führt den Wind ab und verringert den

Und wenn es auch auf diese Weise angebracht ist, sollte man dieses [doch] nicht bei Fieber, bei welchem die Gallenflüssigkeit übermäßig zugenommen hat, verabreichen, oder [bei Fieber,] welches zusammen mit Brennen, Schwindel, unzusammenhängendem Gerede und Durchfall auftritt[394]. Denn durch heißes [Wasser] nehmen Brennen, Schwindel, unzusammenhängendes Gerede und Durchfall [noch] mehr zu, und durch kaltes [Wasser] beruhigen sie sich.

bhavati cātra –
śītenoṣṇakṛtān rogāñ chamayanti bhiṣagvidaḥ |
ye tu śītakṛtā rogās teṣām uṣṇaṃ bhiṣagjitam ‖*41*‖

Und in Bezug darauf gibt es den [folgenden Vers]:
Mit Kaltem beruhigen ärztliche Gelehrte[395] Krankheiten, die durch Heißes hervorgerufen wurden. Gegen die Krankheiten aber, welche durch Kaltes hervorgerufen wurden, ist Heißes das Heilmittel.

evam itareṣām api vyādhīnāṃ nidānaviparītaṃ bheṣajaṃ bhavati; yathā – apatarpaṇanimittānāṃ vyādhīnāṃ nāntareṇa pūraṇam asti śāntiḥ, tathā pūraṇanimittānāṃ vyādhīnāṃ nāntareṇāpatarpaṇam ‖*42*‖

Ebenso ist auch gegen andere Krankheiten etwas, das dem Ursachenkomplex [der Krankheit][396] entgegengesetzt ist, eine heilsame Maßnahme. Wie es für Krankheiten,

---

Schleim (... *uṣṇaṃ hi bhujyamānaṃ svadate, bhuktaṃ cāgnim audaryam udīrayati, kṣipraṃ jarāṃ gacchati, vātam anulomayati, śleṣmāṇaṃ ca parihrāsayati;...*).
Außerdem sollte Nahrung laut Vi.1.25 ölig (*snigdha*) sein, sie sollte maßvoll (*mātravat*) gegessen werden, erst, wenn die letzte Mahlzeit verdaut (*jīrṇa*) ist, sie sollte keine wechselseitig nicht zusammenpassende (*viruddha*) Wirksamkeit (*vīrya*) haben und an einem geeigneten Ort und mit allen geeigneten Hilfsmitteln (*upakaraṇa*) gegessen werden.

[394] Vgl. Fußnote 225.

[395] Dasselbe Kompositum wie hier findet sich auch in Ni.8.14; Ind.12.62, 90; Ci.10.3; 24, 189; Si.2.6 und in derselben Verwendung *bhiṣagvidvas* in Ci.8.159 und 28.232.
Das pw führt als mögliche Übersetzung für *bhiṣaj*, das sonst stets den Arzt bezeichnet, auch „Heilmittel“ an und nennt als Beleg eine Stelle in Si.7. Dort ist der Begriff jedoch nur einmal zu finden und eindeutig als „Arzt“ zu übersetzen (vgl. Si.7.53), was die Übersetzung von *bhiṣagvid* mit „die Heilmittel kennend“ unwahrscheinlich macht.
bhiṣaj bezeichnet ansonsten stets den Arzt. Cakrapāṇidatta schlägt vor, das Kompositum als Karmadhāraya zu verstehen. *bhiṣagvid* hieße dann „Ärzte-Gelehrte“, vergleichbar mit *rājayakṣma* oder *rājarṣi* (vgl. WHITNEY 1879, p. 495).

[396] Vgl. Fußnote 389.

deren Auslöser[397] Fasten[398] ist, keine Beschwichtigung außer dem Sättigen gibt, gibt es ebenso für Krankheiten, deren Auslöser Sättigung ist, keine [Beschwichtigung] außer Fasten.

apatarpaṇam api ca trividhaṃ – laṅghanam, laṅghanapācanam, doṣāvasecanaṃ ceti ‖43‖

Außerdem ist Fasten dreiartig: [Nahrungs]reduktion, [Nahrungs]reduktion und Verdauungsanregung und das Entziehen von Störfaktoren[399].

tatra laṅghanam alpabaladoṣāṇām, laṅghanena hy agnimārutavṛddhyā vātātapaparītam ivālpam udakam alpo doṣaḥ praśoṣam āpadyate; laṅghanapācane tu madhyabaladoṣāṇām, laṅghanapācanābhyāṃ hi sūryasaṃtāpamārutābhyāṃ pāṃśubhasmāvikaraṇair iva cānatibahūdakaṃ madhyabalo doṣaḥ praśoṣam āpadyate; bahudoṣāṇāṃ punar doṣāvasecanam eva kāryam, na hy abhinne kedārasetau palvalāpraseko 'sti, tadvad doṣāvasecanam ‖44‖

Hierbei ist [Nahrungs]reduktion gegen [Krankheiten,] bei denen die Störfaktoren von geringer Kraft sind, [wirksam], denn durch [Nahrungs]reduktion, wird vermittels des Anwachsens von Feuer und Wind ein [von der Kraft her] geringer Störfaktor[400] ausgetrocknet, so wie ein bisschen Wasser, das von Wind und Feuer umgeben ist.
[Nahrungs]reduktion und Verdauungsanregung [kombiniert] aber sind gegen [Krankheiten,] bei denen die Störfaktoren von mittlerer Kraft sind [wirksam], denn durch [Nahrungs]reduktion und Verdauungsanregung wird ein Störfaktor mittlerer Kraft aus-

[397] Vgl. Fußnote 389.
[398] *apatarpaṇa* ist wohl ein Begriff, der sowohl die Unterernährung als Krankheitsursache (z.B. übermäßige religiöse Askese) als auch das Fasten als Heilmittel einschließt. Genauso bezeichnet *pūraṇa* einerseits die Übersättigung des Körpers mit Nahrung, andererseits – als Heilmittel – die Sättigung eines Körpers, der durch übermäßiges Fasten erkrankt ist.
[399] Wörtlich: „Weggießen von Störfaktoren". Der Begriff *avasecana* wird auch im Terminus für das Entziehen von Blut (*śoṇitāvasecana*) verwendet.
Zu *doṣāvasecana* vgl. Sū 21.32, wo diese Methode als ein Mittel gegen Abmagerung (*kārśya*) empfohlen, jedoch auch nicht weiter beschrieben wird. Auch in anderen medizinischen Werken wie Suśruta- oder Bhelasaṃhitā findet sich keine Beschreibung dieses Vorgangs. Hieraus ziehe ich den Schluss, dass es sich hierbei um keine genau definierte Therapie handelt, sondern um einen Effekt, der durch verschiedene Mittel erreicht werden kann.
[400] Hier ist ausschließlich von Schleim die Rede, da Galle als heiß gilt und Wind als trocken; die *doṣa*-s aber immer nur durch Eigenschaften ausgeglichen werden können, die den ihren entgegengesetzt sind. Vgl. p. 99–100 und Tabelle „Die Störfaktoren" auf p. 95.

getrocknet, so wie auch nicht allzu viel Wasser vermittels Sonnenhitze und Wind und durch das Bestreuen mit Staub und Asche [ausgetrocknet wird].
Gegen [Krankheiten,] bei denen die Störfaktoren wiederum viel [Kraft haben],[401] ist eben ein Entziehen der Störfaktoren durchzuführen. Solange nämlich der Damm des überfluteten Feldes nicht gebrochen ist, wird das Überflutungsgebiet nicht entwässert. Auf [eben] diese Weise [geht] das Entziehen der Störfaktoren [vor sich].

doṣāvasecanam anyad vā bheṣajaṃ prāptakālam apy āturasya naivaṃvidhasya kuryāt | *tad yathā – anapavādapratīkārasyādhanasyāparicārakasya vaidyamāninaś caṇḍasyāsūyakasya tīvrādharmarucer*[402] *atikṣīṇabalamāṃsaśoṇitasyāsādhya-rogopahatasya mumūrṣuliṅgānvitasya ceti* | *evaṃvidhaṃ hy āturam upacaran bhiṣak pāpīyasāyaśasā yogam ṛcchatīti* ‖*45*‖

Das Entziehen der Störfaktoren oder [auch] eine andere heilsame Maßnahme soll zu Gunsten von Patienten folgender Art nicht ausgeführt werden, auch wenn der Zeitpunkt passend ist – nämlich [zu Gunsten von Patienten],

- welche ohne Gegenmaßnahmen gegen üble Nachrede sind[403],
- welche mittellos sind,
- welche keine Diener haben,
- welche sich einbilden, [selbst] Ärzte [zu sein],
- welche ungestüm sind,
- welche missgünstig sind,
- welche sich intensiv an Unrechtmäßigkeit ergötzen,[404]

[401] Ich konstruiere hier parallel zu den beiden vorhergehenden Formulierungen und gehe davon aus, dass die Konstruktion elliptisch ist und *bala* ausgelassen wurde – wie auch schon direkt zuvor, wo zuerst von *alpabaladoṣa*, später jedoch nur noch von *alpo doṣa* die Rede ist. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit wäre: „Gegen [Krankheiten mit] zahlreichen Störfaktoren wiederum ist eben ein Entziehen der Störfaktoren durchzuführen.“

[402] Trikamji und auch J^{E} lesen hier *tīvrādharmārucer*, C1^{E}, C3^{E}, C5^{E}, Bo1^{E}, Bo2^{E}, Bo3^{E}, Bo4^{E}, La3^{E} und auch Cakrapāṇidatta hingegen *tīvrādharm(m)arucer* und S^{E}, C4^{E}, C7^{E}, C8^{E}, Bo5^{E} und La2^{E} *tīvra-dharm(m)ārucer(/ḥ)*.
Da Trikamjis Leseweise, die nur *āruci*, was nicht belegt ist, oder *aruci* (Abneigung), was hier keinen guten Sinn gibt, zulässt, halte ich mich an Cakrapāṇidatta und die ihm folgenden Editionen. Die dritte Variante *tīvradharm(m)ārucer(/ḥ)* wäre folgendermaßen zu übersetzen: „welche eine intensive Abneigung gegen Dharma haben“.
Vgl. hierzu auch Āpastambha DhS 1.5.11, wo Freude am Dharma (*dharmaruci*) als Charakteristikum eines Brahmacārins genannt wird. Aufgrund dieser Parallelsteller erscheint *tīvra* auf das gesamte Kompositum zu beziehen sinnvoller, als es mit *dharma* allein zusammenzubringen.

[403] Exakt die gleiche Formulierung findet sich im gleichen Zusammenhang in Vi.8.13.

[404] Vgl. Fußnote 402.

- deren Kraft, Fleisch und Blut übermäßig erschöpft ist,
- welche von unheilbarer Krankheit befallen sind
- und welche mit den Anzeichen eines Todgeweihten versehen sind. [405]

Denn ein Arzt, der einen derartigen Patienten behandelt, kommt zu einem sehr üblen schlechten Ruf.[406]

bhavati cātra –
tadātve cānubandhe vā yasya syād aśubhaṃ phalam |
karmaṇas tan na kartavyam etad buddhimatāṃ matam ||*46*||

Und in Bezug darauf gibt es [den folgenden Vers]:
Eine Handlung, deren Frucht nicht heilvoll ist in der Gegenwart oder in [ihrer] letztendlichen Folge, ist nicht auszuführen. Das ist die Überzeugung der Verständigen.

(alpodakadrumo yas tu pravātaḥ pracurātapaḥ |
jñeyaḥ sa jāṅgalo deśaḥ svalparogatamo 'pi ca ||*47*||
pracurodakavṛkṣo yo nivāto durlabhātapaḥ |
anūpo bahudoṣaś ca, samaḥ sādhāraṇo mataḥ ||*48*||*)*

Ein Ort aber,

- an dem wenig Wasser und Bäume sind,
- der stürmischem Wind ausgesetzt ist,
- an dem es reichlich Sonnenhitze gibt,

der ist als trocken[407] zu erkennen und außerdem als [ein Ort], an dem es am wenigsten Krankheit gibt; einer,

- an dem reichlich Wasser und Bäume sind,
- der windgeschützt ist,
- an den die Sonnenhitze [nur] schwer gelangt,

als ufernah[408] und als mit vielen negativen Eigenschaften versehen;[409] ein [in Hinblick auf die genannten Aspekte] durchschnittlicher [Ort] wird als ausgeglichen betrachtet.[410]

---

[405] Vgl. p. 54.
[406] Wörtl.: ... kommt in Verbindung mit einem sehr üblen Unruhm.
[407] Zur Bedeutug des Begriffs *jāṅgala*, vgl. p. 33.
[408] Wörtlich: „am Wasser entlang".
[409] Oder: „als mit vielen Störfaktoren versehen". Vgl. hierzu p. 34.

tatra ślokāḥ –

pūrvarūpāṇi sāmānyā hetavaḥ sasvalakṣaṇāḥ |

deśoddhvaṃsasya bhaiṣajyaṃ hetūnāṃ mūlam eva ca ‖49‖

prāg vikārasamutpattir āyuṣaś ca kṣayakramaḥ |

maraṇaṃ prati bhūtānāṃ kālākālaviniścayaḥ ‖50‖

yathā cākālamaraṇaṃ yathā yuktaṃ ca bheṣajam |

siddhiṃ yāty auṣadhaṃ yeṣāṃ na kuryād yena hetunā ‖51‖

tad ātreyo 'gniveśāya nikhilaṃ sarvam uktavān |

deśoddhvaṃsanimittīye vimāne munisattamaḥ ‖52‖

Zu diesem [Kapitel gibt es folgende zusammenfassende] Verse:

- Die Vorzeichen[411],
- die allgemeinen Gründe für die Auslöschung eines [ganzen] Ortes samt den [jeweils] eigenen Merkmalen [dieser Ursachen][412],
- die Medizin[413] gegen die Gründe [der Auslöschung][414] und eben die Wurzel [dieser Gründe][415];
- die Entstehung krankhafter Veränderungen in früherer Zeit und der schrittweise Verfall der Lebensspanne[416],
- die Bestimmung der [passenden] Zeit und der Unzeit in Bezug auf den Tod für die Lebewesen[417];
- sowohl wie vorzeitiger Tod[418] [zu verstehen ist[419]] als auch wie angebrachte Medizin erfolgreich ist,[420]

---

[410] Vgl. p.32–37.
[411] Vgl. Vi.3.4.
[412] Vgl. Vi.3.6–7.
[413] D.h. heilsame Maßnahmen (*bhaiṣajya*) im Allgemeinen. Diese sind hier allerdings recht verschiedener Natur. So finden in Vi.3.14–17 neben Rasāyanas und Heilmitteln ganz allgemein (*bheṣaja*) vor allem moralische und religiöse Grundsätze Erwähnung.
[414] Vgl. Vi.3.8–18.
[415] Vgl. Vi.3.20–23.
[416] Vgl. Vi.3.24–26.
[417] Vgl. Vi.3.29–36.
[418] Vgl. Vi.3.38.
[419] Man könnte das nächste folgende Prädikat auch auf diesen Teil des Satzes beziehen und übersetzen: „sowohl wie vorzeitiger Tod als auch wie angebrachte Medizin funktionieren". Allerdings ist die Ausdrucksweise *siddhiṃ yāti* (gelingen, erfolgreich sein) in Bezug auf den „unzeitgemäßen Tod" wohl zu positiv.
[420] Vgl. Vi.3.40–44.

- an welchen [Personen] man keine medizinische Behandlung durchführen soll [und] aus welchem Grund[421].

Das hat Ātreya, der beste der Munis, dem Agniveśa alles vollständig in der Bestandsaufnahme[422], welche die Auslöser für die Auslöschung von Orten behandelt, gesagt.

ity agniveśakṛte tantre carakapratisaṃskṛte vimānasthāne janapadoddhvaṃsanīya-vimānaṃ nāma tṛtīyo 'dhyāyaḥ ‖3‖

Das war die dritte Abhandlung namens „Bestandsaufnahme, welche sich mit der Auslöschung von Land und Leuten beschäftigt" im Vimānasthāna in dem von Agniveśa geschaffenen Lehrsystem, das von Caraka redigiert wurde.

[421] Vgl. Vi.3.45–46.
[422] Zum Begriff *vimāna* vgl. p.16–17.

8 Anhang

8.1 Tabellen und Grafiken

Die folgenden Tabellen sollen einen kurzen Einblick in einige zentrale Konzepte des Āyurveda und in ihre Zusammenhänge geben, da ihr Verständnis eine notwendige Grundlage für die Auseinandersetzung mit einzelnen Thematiken der indischen medizinischen Tradition darstellt. Bei der Erstellung wurden, da in diesem Rahmen eine ausführlichere Behandlung nicht möglich ist, ausschließlich Textstellen aus der Carakasaṃhitā berücksichtigt und auch diese nur teilweise und verkürzt wiedergegeben, um die Übersichtlichkeit zu erhöhen. Zur Vertiefung in diese Konzepte können zunächst die Begriffsbeschreibungen im Glossar ab Seite 99 dienen und des Weiteren die in den Fußnoten zu den Tabellen angegebenen Literaturverweise.

Eine besondere Rolle spielen hier die Konzepte von den 20 Eigenschaften (*guṇa*), den 6 Geschmäckern (*rasa*) und und den 5 großen Elementen (*mahābhūta*). Ihnen zugehörige Begriffe kennzeichne ich in den Tabellen jeweils mit einem hochgestellten G, R oder M.

Übersicht über Listen wichtiger Begriffe und ihre Übersetzungen:

Eigenschaften (*guṇa*) [G]

guru (schwer)	*laghu* (leicht)	*mṛdu* (weich)	*kaṭhina* (hart)
śīta (kalt)	*uṣṇa* (heiß)	*viśada* (rein)	*picchila* (schleimig)
snigdha (ölig)	*rūkṣa* (trocken)	*ślakṣṇa* (zart)	*khara* (rauh)
manda (sanft)	*tīkṣṇa* (heftig)	*sūkṣma* (fein)	*sthūla* (grob)
sthira (fest)	*sara* (beweglich)	*sāndra* (zäh/dicht)	*drava* (flüssig)

Geschmäcker (*rasa*) [R]

tikta (bitter)	*amla* (sauer)
kaṣāya (zusammenziehend)	*lavaṇa* (salzig)
kaṭuka (scharf)	*madhura* (süß)

Die fünf großen Elemente (*mahābhūta*) [M] und ihre Synonyme in der Carakasaṃhitā

pṛth(i)vī (Erde) = *kṣiti*, *bhū*, *bhūmi*
ap (Wasser) = *jala*, *udaka*, *soma*, *salila*, *toya*, *ambu*
agni (Feuer) = *tejas*, *āditya*
vāyu (Wind) = *pavana*, *māruta*, *anila*
kha (Luftraum) = *ākāśa*, *antari/īkṣa, viyat*

Einteilung der Orte[423]

	ufernah (*anūpa*)	ausgeglichen (*sādhāraṇa*)	trocken (*jāṅgala*)	
Klima:	wenig Sonne, windgeschützt	ausgeglichen	von Wind und Sonnenhitze dominiert	Vi.3.47-48
	frostige Winde			Ka.1.8
Wasser und Vegetation:	wasserreich, baumreich	ausgeglichen	wenig Wasser und Bäume	Vi.3.47-48
	reich bewaldet, meist an Flüssen und am Meer gelegen, überwucherte Berge		Wälder, sandige und kiesige Böden	Ka.1.8
Menschen:	von Wind und Schleim betroffen	---	von Wind und Galle betroffen	
	---	geeignet zum Sammeln von Heilmitteln		Ka.1.9
Fauna:	Aubewohner, Wassertiere, Wasservögel		Scharrvögel, Vögel, die picken, Steppentiere -> leichtes Fleisch	Sū.27.56-60
Fleisch:	schwer^{G}, heiß^{G}, ölig^{G} und süß^{R}		leicht^{G}, kalt^{G}, süßlich-zusammenziehend^{R}	
	regt Wind an und verringert Galle und Schleim		besonders wirksam gegen Galle, aber auch gegen Wind und Schleim	

Die Jahreszeiten[424]

1. Gemäß Sū.6

Jahreshälften:	[Feuchtigkeit] entziehende [Hälfte] (*ādāna*)			[Feuchtigkeit] ausschüttende [Hälfte] (*visarga*)			Sū.6.4-8
	Einfluss von Sonne und Wind: Hitze, Trockenheit			Einfluss des Mondes durch die Schwäche der Sonne: Kühle			
	Kraft der Menschen wird geschwächt			Kraft der Menschen wird gestärkt			
Jahreszeiten:	Frost (*śiśira*)	Frühling (*vasanta*)	Sommer (*grīṣma*)	Regenzeit (*varṣā*)	Herbst (*śarad*)	Winter (*hemanta*)	
	Durch folgende trockene Geschmäcker charakterisiert			Durch folgende nicht-trockene Geschmäcker charakterisiert:			
	bitter^{R}	zusammen-ziehend^{R}	scharf^{R}	sauer^{R}	salzig^{R}	süß^{R}	
Prozesse:		angesammelter Schleim wird durch Sonnenstrahlen erregt und beeinträchtigt die Verdauung	Sonne trocknet die Feuchtigkeit aus	Wind und auch die anderen Störfaktoren werden erzürnt	In der Regenzeit gesammelte Galle wird erzürnt		Sū.6.9-48
empfohlene Ernährung:	wie im Winter	leichtes^{G} Fleisch	Süßes^{R}, Kaltes^{G}, Flüssiges^{G}, Öliges^{G}	Saures^{R}, Salziges^{R}, Öliges^{G}; leichtes^{G} Fleisch	Süßes^{R}, Leichtes, Kaltes, Bitteres^{R}; leichtes^{G} Fleisch	Öliges, Saures^{R}, Salziges^{R}; schweres^{G} Fleisch	
zu meiden:	Leichtes, Scharfes^{R}, Bitteres^{R}, Zusammenziehendes^{R}	Öliges^{G}, Saures^{R}, Süßes^{R}	Salziges^{R}, Saures^{R}, Scharfes^{R}, Heißes^{G}		Sonne, Fett, Öl, schweres^{G} Fleisch	leichte^{G} Nahrung	
Eigenschaften von Regenwasser:	leichter^{G} als im Winter, Wind und Schleim beseitigend	zusammenziehend^{R}, süß^{R}, trocken^{G}	die Tränendrüsen nicht reizend	schwer, süß^{R}, die Tränendrüsen reizend	leicht^{G}, die Tränendrüsen nicht reizend	ölig^{G}, potenzfördernd, der Kraft zuträglich, schwer^{G}	Sū.27.203-205

[423] Als ergänzende Literatur vgl. ZIMMERMANN 1982, p. 1–124 und SAHA 1995, p.52–53.
[424] Als ergänzende Literatur vgl. ZIMMERMANN 1982, p. 31–36 und SAHA 1995, p. 48–50.

2. Gemäß Vi.8.125 im Bezug auf Reinigungstherapien

Jahreszeiten:	Winter (*hemanta*)	Frühling (*vasanta*)	Sommer (*grīṣma*)	Vorregenzeit (*prāvṛt*)	Regenzeit (*varṣā*)	Herbst (*śarad*)
Charakteristika:	Kälte	Ausgeglichenheit	Hitze	Ausgeglichenheit	Regen	Ausgeglichenheit

Die sechs Arten von Geschmäckern (*rasa*)[425]

Geschmack:	bitter (*tikta*)	zusammenziehend (*kaṣāya*)	scharf (*kaṭuka*)	sauer (*amla*)	salzig (*lavaṇa*)	süß (*madhura*)	Vi.1.4
bestimmende Elemente	Wind[M] und Luftraum[M]	Wind[M] und Erde[M]	Feuer[M] und Wind[M]	Erde[M] und Feuer[M]	Wasser[M] und Feuer[M]	Wasser[M]	Sū.26.40
entsprechende Jahreszeit:	Frost	Frühling	Sommer	Regenzeit	Herbst	Winter	Sū.6.6-7
Qualitäten:	trocken[G], kalt[G] und leicht[G]	trocken[G], kalt[G] und leicht[G]	leicht[G], heiß[G] und trocken[G]	leicht[G], heiß[G] und ölig[G]	nicht sehr schwer[G], ölig[G] und heiß[G]	ölig[G], kalt[G], schwer[G]	Sū.26.43
positive Effekte auf die Störfaktoren:	trocknet Galle und Schleim aus	beruhigt Schleim und Blutsturz (*raktapitta*)	beruhigt den Schleim	führt Wind ab	beseitigt den Wind und lässt den Schleim zerfließen(!)	beseitigt Galle und Wind (*māruta*)	
negative Effekte bez. Störfaktoren:	beeinträchtigt den Wind	beeinträchtigt den Wind		Verbreitet den Schleim und lässt die Galle anwachsen	erzürnt die Galle	erzeugt Schleim	
beruhigt:	Galle, Schleim	Galle, Schleim	Schleim	Wind	Wind	Wind, Galle	Vi.1.6
erregt:	Wind	Wind	Wind, Galle	Galle, Schleim	Galle, Schleim	Schleim	
Eigenschaft von Wasser:	in blassen Böden	in weißen Böden	in bergigen Breiten	in bräunlichen Böden ätzend[426]	in salzigen Böden	in schwarzen Böden	Sū.27. 199-200
Nähressenz (*vipāka*)[427]:	hauptsächlich scharf[R]			sauer[R]	süß[R]		Sū.26. 58-62
	fördert den Wind und ist leicht[G]			erzeugt Galle und ist leicht[G]	fördert den Schleim und ist schwer[G]		

[425] Als ergänzende Literatur vgl. DASGUPTA 1932, p.357–366, CHATTOPADHYAYA 1977, p. 159–175, MEULENBELD 1987 und ZIMMERMANN 1982, p. 143–153.
[426] Statt *amla* wird an dieser Stelle der Begriff *kṣāra* verwendet.
[427] Vgl. Fußnote 249.

Die Störfaktoren[428]

1. Die körperlichen Störfaktoren

	Wind (*vāta*)	Galle (*pitta*)	Schleim (*śleṣman/kapha*)	
Eigenschaften:	Trockenheit[G], Kühle[G], Leichtheit[G], Reinheit[G], Bewegung, Gestaltlosigkeit, Instabilität	Hitze[G], Heftigkeit[G] (*taikṣṇya*), flüssiger Zustand[G], leichte Öligkeit[G], eine weiß & rot ausschließende Färbung, fleischartiger Geruch, saurer[R] & scharfer[R] Geschmack, Beweglichkeit[G]	Öligkeit[G], Kühle[G], Weißheit, Schwere[G], Süße[R], Festigkeit[G], Schleimigkeit[G], Schlammigkeit	Sū.20.12,15,18
	trocken[G], leicht[G], beweglich (*cala*), vielfältig (*bahu*), schnell (*śīghra*), kühl[G], rauh (*paruṣa*), rein[G]	heiß[G], heftig[G], flüssig[G] (*drava*), nach rohem Fleisch riechend (*visra*), sauer[R], scharf[R]	ölig[G], zart[G], weich[G], süß[R], fest (*sāra*), dickflüssig/zäh/dicht[G] (*sāndra*), sanft[G], feucht (*stimita*), schwer[G], kalt[G], schmierig (*vijjala*), klar (*accha*)	Vi.8.96-98
natürliche (gesunde) Effekte:	Alle Bewegungen geschehen durch den Wind, der in seinem natürlichen Zustand Lebenshauch (*prāṇa*) genannt wird.	Bewirkt durch die Hitze, dass die Verdauung erfolgreich ist.	In natürlichem Zustand wird der Schleim als Kraft (*bala*) oder Lebenssaft (*ojas*) bezeichnet.	Sū.17.116-118
	Tatkraft (*utsāha*), Einatmen (*ucchvāsa*), Ausatmen (*niḥśvāsa*), ausgeglichener Gang der Körperelemente (*dhātugati*), ausgeglichenes Auslösen von Bewegungen (*gatimat*) im Körper	Sehen (*darśana*), Verdauung (*pakti*), Wärme (*ūṣman*), Hunger (*kṣudh*), Durst (*tṛṣṇā*), Weichheit des Körpers (*dehamārdava*), Glanz (*prabhā*), Klarheit (*prasāda*), Verständigkeit (*medha*)	Öligkeit[G], Steifheit (*bandha*), Festigkeit[G], Schwere[G], Potenz (*vṛṣatā*), Kraft (*bala*), Geduld (*kṣamā*), Festigkeit (*dhṛti*), Freiheit von Gier (*alobha*)	Sū.18.49-51
sie neg. beeinflussende Faktoren:	Unverträglicher Kontakt von Sinnesobjekten und Sinnen, Verstoßen gegen die Vernunft und Wandel			Vi.6.6
Erzürnung durch zuviel:	Trockenes[G], Leichtes[G], Kaltes[G]	Heißes[G], Saures[R], Salziges[R], Alkalisches, Scharfes[R]	Öliges[G], Schweres[G], Süßes[R], Schleimiges[G], Kaltes[G], Saures[R], Salziges[R]	Ni.1.19,22,25
	Reinigungstherapien, Körperübungen, Entziehen von Blut, Schlaflosigkeit, unpassende Körperhaltung	Sonnenhitze, unpassende Nahrung	Tagschlaf, freudige Erregung, Fehlen von Körperübungen	
	Unterdrücken von Drängen, Verlust, Aggression, Trennung, Erschrecken, Kummer	Erschöpfung, Zorn		
	Bitteres[R], Zusammenziehendes[R] und Scharfes[R]	Scharfes[R], Saures[R] und Salziges[R]	Saures[R], Salziges[R] und Süßes[R]	Vi.1.6
Beruhigung durch:	Saures[R], Salziges[R] und Süßes[R]	Bitteres[R], Zusammenziehendes[R] und Süßes[R]	Bitteres[R], Zusammenziehendes[R] und Scharfes[R]	
Jahreszeitliche Erzürnung:	in der Regenzeit	im Herbst	im Frühling	Sū.6.9-48
altersabhängige Dominanz:	dominiert im Alter (60–100)	dominiert im mittleren Lebensalter (30–60)	dominiert in der Kindheit/Jugend (0–16/16–30)	Vi.8.122
vorrangige regionale Verbreitung:	in ufernahen und in trockenen Gebieten	nur in trockenen Gebieten	nur in ufernahen Gebieten	Ka.1.8
Symptome bei Übermaß:	Fallen, Stürzen, Ausbreitung, Spalten von Zusamenhängendem, Bedrücktheit, freudige Erregung, Durst, Zittern, Lebendigkeit[429], Getriebenheit, Stechen, Schmerz, Bewegung	Brennen, Hitze, „Kochen“, Schwitzen, Feuchtigkeitsabsonderung, Fäulnis, Jucken, Ausfluss, Röte, Hervorbringen von gallentypischem Geruch, Farbe und Geschmack	Weißheit, Kühle, Jucken, Festigkeit, Schwere, Öligkeit[G], Schläfrigkeit, Feuchtigkeitsabsonderung, Überzug (sich ansetzende Absonderung), Steifheit, Süße[R], langsame Verursachung	Sū.20.12,15,18
hervorgerufene Erkrankungen:	Fieber, Durchfall, Geschwüre, Schwindsucht, Atembeschwerden, Harnkrankheiten, Hautkrankheiten usw.			Vi.6.5

[428] Als ergänzende Literatur vgl. DASGUPTA 1932, p. 325–339, CHATTOPADHYAYA 1977, p. 156–158, MEULENBELD 1992.
[429] Āpte gibt als Übersetzung für *varta* „livelihood“ an; Cakarapāṇidatta paraphrasiert den Begriff mit *vartulīkaraṇa*, was „Drehen“ oder „Rundmachen“ bedeuten könnte.

2. Die geistigen Störfaktoren:

	Aufgewühltheit (*rajas*)[430]	Dunkelheit (*tamas*)	
	treten stets gemeinsam auf		Vi.6.9
	bewirken die Verhaftung im Geburtenkreislauf		Śā.1.36,68,142
	verursachen die Störung der Aufmerksamkeit (*smṛtivibhraṃśa*)		Śā.1.101
	bewirken das Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*)		Śā.1.108
Bestimmende Regung:	Wut (*roṣa*)	Verblendung (*moha*)	Śā.4.36
Symptome:	Anhaften (*saṅga*)	Unverständigkeit (*avijñāna*)	Vi.4.8
krankhafte Veränderungen durch sie:	Begehren, Zorn Gier, Verblendung, Neid, Hochmut, Rausch, Kummer, Sorge, Erschrecken, Furcht, freudige Erregung usw.		Vi.6.5

Dränge des Geistes

	Sū. 7.27[431]	Sū. 7.52[432]	Sū. 11.39[433]	Ni. 7.4[434]	Ni. 8.4[435]	Vi. 2.8[436]	Vi. 3.24[437]	Vi. 6.5[438]	Śā. 1.107[439]	Ci. 10.8[440]
Zorn (*krodha*)	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Furcht (*bhaya*)	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kummer (*śoka*)	x	x	x	x	x	x	x	x		x
Gier (*lobha*)	x		x	x	x	x	x	x	x	
Hochmut (*māna*)	x	x	x			x	x	x	x	
Verblendung (*moha*)			x	x	x	x	x	x	x	
Neid (*īrśyā*)	x	x	x			x		x	x	
Unruhe (*udvega*)				x	x	x	x	x		x
Begehren (*kāma*)				x	x	x	x	x		x
Sorge (*cintā/citta*)				x	x		x	x		x
Erregung (*harṣa*)				x	x			x		
Abneigung (*dveśa*)		x					x			
Rausch (*mada*)								x	x	
Leidenschaft (*rāga*)	ati-x						x			
unwahre Rede (*anṛtavacana*)							x			
Aggression (*abhighāta*)							x			
Freisein von Begehrlichkeit (*abhidhyā*)	x									
Feindseligkeit (*abhidroha*)							x			
Schlaffheit (*ālasya*)							x			
Abspannung (*āyāsa*)				x						
Ermüdung (*klama*)							x			
Mattigkeit (*tandrā*)							x			
Schmerz (*tāpa*)							x			
Schläfrigkeit (*nidrā*)							x			
Schamlosigkeit (*nairlajjya*)	x									
Verlangen (*parigraha*)							x			
raues Benehmen/Grobheit (*pāruṣya*)							x			
Verwirrtheit (*bhrama*)									x	
falsche Ansichten (*mithyādarśana*)			x							
Gebrechen (*roga*)							x			
Erschöpfung (*śrama*)							x			
Scham (*hrī*)						x				

[430] Vgl. Fußnote 496.
[431] Geistige Dränge, die ein Verständiger unterdrücken soll.
[432] Krankhafte Veränderungen des Geistes, die als Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*) bezeichnet werden.
[433] Falsches Tätigwerden des Geistes.
[434] Gründe für das Entstehen von Wahnsinn (*unmāda*).
[435] Verursachung von Epilepsie (*apasmāra*).
[436] Krankhafte Veränderungen des Geistes, während denen man keine Nahrung zu sich nehmen sollte.
[437] Dränge und ähnliche Phänomene, von denen die Menschen in der Urzeit frei waren und die erst im Tretayuga nach und nach entstanden. Viele von diesen, wie z.B. Gebrechen oder unwahre Rede, sind eindeutig nicht als Dränge zu sehen, ich reihe sie aber der Vollständigkeit halber dennoch alle auf.
[438] Krankhafte Veränderungen, die durch die Störfaktoren des Geistes, Aufgewühltheit (*rajas*) und Dunkelheit (*tamas*), verursacht werden.
[439] Formen des Verstoßens gegen die Vernunft.
[440] Verursachung von Epilepsie.

Grundlagen krankhafter Veränderung (laut Sū.1,7 und 11)

3 Grundlagen krankhafter Veränderung (*āyatana*)
Sū 11.37; Sū 1.54 (*hetusaṃgraha*); 7.53,54; 11.43 (*hetavo vikārāṇām*); vgl. Śā 1.98 (*duḥkhahetu*); Ni 1.3

Zuviel (*atiyoga*), Fehlen (*ayoga*) und Falschsein (*mithyāyoga*) von
Sū 1.54; 11.37,39–43; vgl. Śā 1.111

Sinnesgegenstände (*artha*) mittels
Sū 1.54; 7.53; 11.37,43; vgl. Śā 1.98,117–127ab

Sehen (*darśana*)
Hören (*śravaṇa*)
Riechen (*ghrāṇa*)
Schmecken (*rasānām ādānam*)
Spüren (*spṛśyānām upasevanam*)
Sū 11.37

entspricht unverträglichem Kontakt von Sinnen und Sinnesgegenständen (*asātmyendriyārthasaṃyoga*) in Ni 1.3 parallel zu *prajñāparādha* und *pariṇāma*

Handlung (*karman*)
~Sū 1.54 (*buddhi* statt *karman*); 7.26; 11.37,39–41; vgl. Śā 1.98,116,117

Tätigwerden (*pravṛtti*) mittels

Körper (*śarīra*)		Rede (*vāc*)		Geist (*manas*)	
Sū 7.26-30; 11.39-41					
atiyoga: übermäßiges Tätigwerden von Körper, Rede und Geist					
ayoga: gänzliches Nichttätigsein von Körper, Rede und Geist					
mithyāyoga:					
- Quälen - Ehebruch - Diebstahl - Verletzen - etc.	Sū 7.29	- grob - zuviel - verleumderisch -unwahr -unzeitig	Sū 7.28	- Gier - Schamlosigkeit - Kummer - Neid - Furcht - Leidenschaft - Zorn - Groll - Hochmut	Sū 7.27
- ruckartiges Ergreifen und Schleudern - Straucheln - Stürzen - falsches Einset-zen der Gliedmaßen - Schläge - Unterdrücken der Atmung - Quälen [des Körpers]	Sū 11.39	-verleumderisch - unwahrhaftig - unzeitgemäß - streitsüchtig - lose - unhöflich - grob	Sū 11.39	- Furcht - Kummer - Zorn - Gier - Verblendung - Hochmut - Missgunst - falsche Ansichten	Sū 11.39
				vgl. Sū 7.52; Vi 3.24; Śa 1.107; Anhang „Dränge des Geistes“	

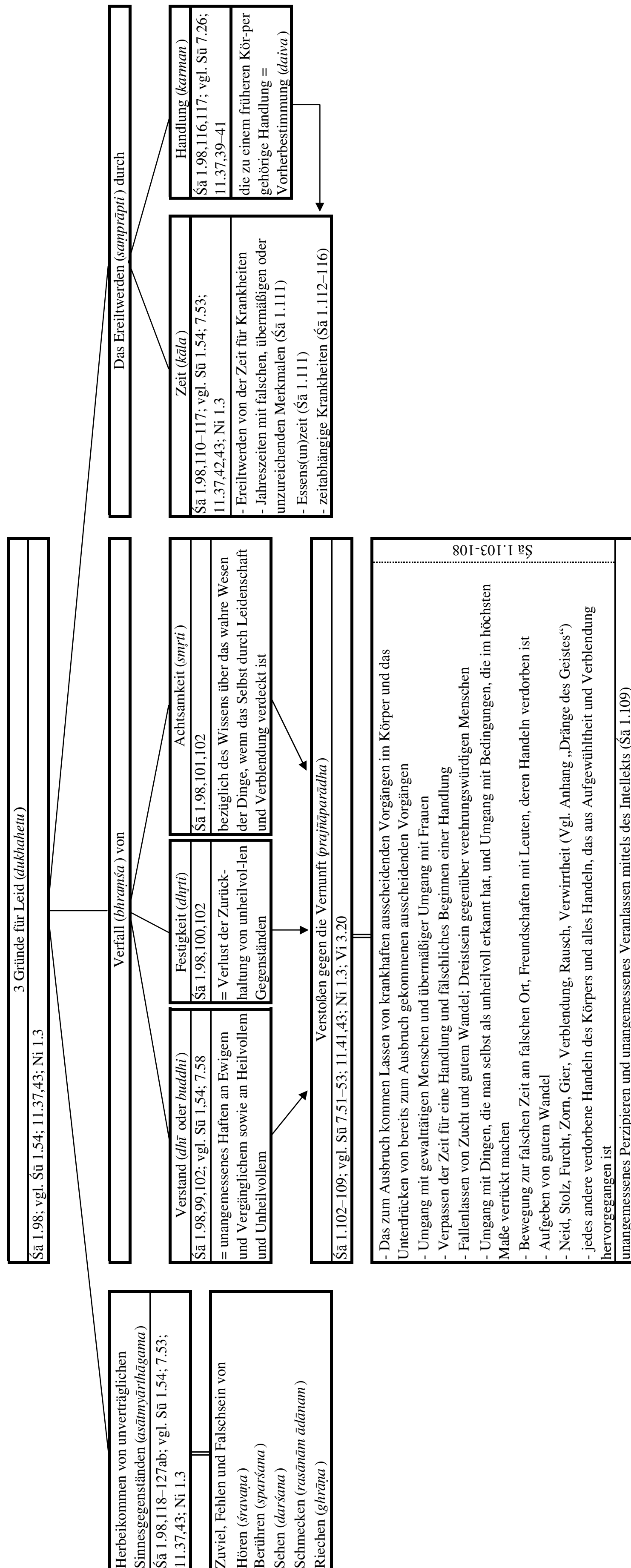
- sowohl körperliche als auch ethische Elemente
- sowohl in Form von *asatkarma* als auch direkt

Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*)
Sū 7.51–53; 11.41,43; vgl. Ni 1.3; Vi 3.20; Śā 1.102–109
wird im Allgemeinen mit Zuviel, Fehlen oder Falschsein von Handlung gleichgesetzt, in Vi 3.20 aber als dessen Ursprung bezeichnet

***Zeit* (kāla)**
Sū 1.54, 7.53; vgl. Śa 1.98,110–117
= Jahreszeiten mit einem Zuviel, einem Mangel oder einem Falschsein der Merkmale (Sū 11.42)

Wandel (*pariṇāma*)
Sū 11.42,43; vgl. Ni 1.3; Śa 1.115
in Sū 11.43 und Ni 1.3 parallel zu *asātmyendriyārthasaṃyoga* und *prajñāparādha*

Gründe für Leid (laut Śā.1)



8.2 Glossar: Zentrale Begriffe im Vimānasthāna

Dieser Glossar behandelt der Reihe nach überblicksmäßig die in Vi.1.3 angeführten Begriffe[441] unter Berücksichtigung von ergänzendem Textmaterial aus der gesamten Saṃhitā, begnügt sich aber aufgrund des beschränkten Rahmens mit dieser Quelle und lässt andere Primärquellen sowie etwaige Sekundärliteratur unberücksichtigt.

Störfaktor (*doṣa*)

Es gibt zwei Störfaktoren des Geistes und drei des Körpers.[442] Die Ersteren sind Aufgewühltheit (*rajas*) und Dunkelheit (*tamas*). Sie treten stets gemeinsam auf, sind für die Verhaftung im Geburtenkreislauf verantwortlich und bewirken das Verstoßen gegen die Vernunft (*prajñāparādha*). Ihre bestimmenden Regungen sind einerseits Wut (*roṣa*) und andererseits Verblendung (*moha*), wobei der letzte Begriff des Öfteren synonym für *tamas* verwendet wird. Durch sie werden in erster Linie krankhafte Veränderungen des Geistes wie Begehren, Zorn, Gier, Verblendung, Neid oder Hochmut hervorgerufen.[443]

Die Störfaktoren des Körpers sind die Körperelemente Galle, Wind und Schleim, wenn sie aus dem Gleichgewicht sind. Sie rufen Krankheiten wie Fieber, Durchfall, Geschwüre, Schwindsucht, Atembeschwerden, Harnkrankheiten und Hautkrankheiten hervor.[444]

In Vi.8.96–98 werden – wie auch in Sū.20.12, 15 und 18 – den Störfaktoren Eigenschaften zugeordnet. So ist z.B. Galle heiß, beißend, flüssig und scharf und führt dementsprechend – wenn sie erregt ist – auch zu Krankheiten, denen entsprechende Symptome zukommen (Brennen, Hitze, Schwitzen, Feuchtigkeitsabsonderung ...). Behandelt werden solche Krankheiten durch Heilmittel, die gegenteilige Eigenschaften haben.

Vi. 8.96–98 geht weiters auf konstitutionelle Eigenschaften von Personen ein, die von einem bestimmten Störfaktor dominiert werden. So vertragen z.B. Personen, bei denen die Galle erregt ist, keine Hitze, sie haben ein heißes Gesicht, zarte, makellose Glieder, ein scharfes Verdauungsfeuer usw.

Im ausgeglichenen Zustand sind Galle, Wind und Schleim wichtige und grundlegende Elemente, die für das einwandfreie Funktionieren des Körpers notwendig sind. Die Galle ist durch ihre Hitze im Verdauungsprozess bedeutsam, der Schleim wird mit Kraft (*bala*) oder Lebenssaft (*ojas*) gleichgesetzt und Wind – im ausgeglichenen Zustand als Lebenshauch (*prāṇa*) bekannt – ist für alle Bewegungen zuständig.[445]

Alle fünf Störfaktoren werden durch drei äußere Einflüsse erzürnt: Durch unverträglichen Kontakt von Sinnesobjekten und Sinnen, durch Verstoßen gegen die Vernunft und durch Wandel.[446]

---

[441] Vgl. Fußnote 72.

[442] Meistens sind in der Carakasaṃhitā unter dem Begriff *doṣa* nur die körperlichen Störfaktoren zu verstehen. Manchmal bezeichnet *doṣa* auch nur allgemein „negative Eigenschaften" (vgl. Vi.3.7), des Öfteren wird statt *doṣa* auch *dhātu* als Sammelbegriff für Galle, Wind und Schleim verwendet. Vgl. MEULENBELD 1992, p. 1–5.

[443] Vgl. Anhang „Die Störfaktoren" auf p. 95 und Anhang „Dränge des Geistes" auf p. 96.

[444] Vgl. Vi.6.5.

[445] Vgl. Sū.17.116-118.

[446] Vgl. Vi.6.6, p. 38–44 und die Anhänge „Die Störfaktoren" auf p. 95, „Grundlagen krankhafter Veränderung" auf p. 97 und „Gründe für Leid" auf p. 98.

Auch die sechs Geschmäcker[447] haben einen Einfluss auf die drei körperlichen Störfaktoren. Jeder *doṣa* wird jeweils durch drei Geschmäcker vermehrt und durch drei andere verringert. Eigenschaften, die dem Störfaktor ähnlich sind, erzürnen ihn, die von ihm verschiedenen sind, beruhigen ihn.[448]

Außerdem verändern sich die Störfaktoren im Körper gemäß den Jahreszeiten. Wind wird in der Regenzeit besonders erzürnt, Galle im Herbst und Schleim im Frühling.[449]

Heilmittel (*bheṣaja*)

Im Cikitsāsthāna wird im Abschnitt über die Rasāyanas[450] zu Beginn auf den Begriff *bheṣaja* eingegangen.[451] *bheṣaja* wird gleichgesetzt mit Heilen (*cikitsita*), Beseitigung der Krankheit (*vyādhihara*), gesunder Diät (*pathya*), heilsamer Maßnahme (*sādhana*), Heilmittel (*auṣadha*), Wiedergutmachung (*prāyaścitta*), Beruhigung (*praśamana*), Herstellen des natürlichen, gesunden Zustands (*prakṛtisthāpana*)[452] und Heilvollem (*hita*). Laut dieser Stelle gibt es zwei Typen von *bheṣaja*-s: Die einen fördern die Vitalität der Gesunden, die anderen beseitigen die Krankheiten der Kranken. Zu den Ersteren gehören neben den oben genannten Rasāyanas auch die Aphrodisiaka (*vājīkaraṇa*).

Im Vimānasthāna werden die Heilmittel in 8.87 folgendermaßen definiert: „Heilmittel wird das genannt, was als Unterstützung geeignet ist für den Arzt, der in Bezug auf die Erreichung der Ausgeglichenheit der Körperelemente [Galle, Wind und Schleim] Anstrengungen unternimmt ...“[453]

Diese Heilmittel umfassen, wie weiter ausgeführt wird, einerseits solche, die auf bersinnlichem beruhen (*daivavyapāśraya*), und solche, die auf einem nachvollziehbarem Zusammenhang beruhen (*yuktivyapāśraya*). Zu Ersteren gehören magische Formeln, Heilkräuter, Juwelen, Glücksbringer, Huldigungsgaben, Darbringungen an die Götter, Brandopfer, beschränkende Festlegungen, Wiedergutmachungen, Fasten, Segenswünsche, ehrfurchtsvolle Verneigungen und Pilgerreisen. Ein mittels kombinatorischem Denken klar ersichtlicher Zusammenhang zwischen angewendetem Heilmittel und Heilung der Krankheit hingegen besteht bei Reinigungs- und Beruhigungstherapien sowie bei anderen Handlungen, deren Frucht direkt erkenntlich ist.

Zusätzlich können Heilmittel laut Vi.8.87 in materiell (*dravyabhūta*)[454] und immateriell (*adravyabhūta*)[455] eingeteilt werden.

Sū.11.54 widmet sich ebenfalls den Heilmitteln, die hier allerdings als *auṣadha* bezeichnet werden. Im Gegensatz zur zuvor erwähnten Zweiteilung in „auf Göttlichem beruhend“ und „auf einem Zusammenhang beruhend“ gibt es hier eine dritte Gruppe namens „im Sieg über das Denken bestehend“ (*sattvāvajaya*). Diese besteht im Zurückhalten des Denkens (*manas*) von unzuträglichen Sinnesgegenständen.

---

[447] Vgl. Anhänge „Die sechs Arten von Geschmäckern“ auf p. 94 und „Die Störfaktoren“ auf p. 95.
[448] Vgl. Vi. 1.5–7.
[449] Vgl. SAHA 1995, p. 48–50, Sū.6.9–48 und Anhänge „Die Jahreszeiten“ auf p. 93 und „Die Störfaktoren“ auf p. 95.
[450] Vgl. Fußnote 289.
[451] Vgl. Ci.1.1.3–6.
[452] Zu *prakṛti* vgl. p. 107.
[453] Vgl. Vi.8.87:
... bheṣajaṃ nāma tad yad upakaraṇāyopakalpate bhiṣajo dhātusāmyābhinirvṛttau prayatamānasya ...
[454] Hier werden Brechmittel als Beispiel genannt.
[455] Dazu gehören Handlungen wie Erschrecken, in Staunen Versetzen, Vergessenlassen, Erschüttern, freudig Erregen, Bedrohen, Schlagen, Binden, Schlaf, Reiben usw.

Ort (*deśa*)

Der Begriff *deśa* bezeichnet im medizinischen Kontext einerseits die geographische Umgebung des Patienten und das Habitat von Heilpflanzen, andererseits den Kranken selbst im Sinne des Ortes der Krankheit und des ärztlichen Betätigungsfeldes.[456]

In Bezug auf den Begriff im Sinne von „Gegend“ ist relevant, wo der Patient geboren, aufgewachsen und erkrankt ist und woher seine Nahrung stammt. Denn seine Nahrung und sein Wandel bestimmen seine Kraft, seinen Geist/Charakter, seine Gewöhnung, seine Störfaktoren, seine Neigung, seine Krankheiten und was für ihn zuträglich und unzuträglich ist.[457]

Die Relevanz von *deśa* im Sinne des Habitats von Heilpflanzen wird im ersten Kapitel des Kalpasthānas behandelt. Von den drei Typen von Gegenden (trockene, ufernahe und ausgeglichene) eignen sich nur trockene und ausgeglichene Gegenden zum Sammeln von Heilpflanzen.[458]

Ebenfalls im geographischen Sinn von Bedeutung ist *deśa* als Habitat von Tieren, deren Fleisch je nach Lebensraum unterschiedliche diätetische Relevanz hat,[459] und als menschlicher Lebensraum, der je nach seiner klimatischen Ausprägung bei seinen Bewohnern die Störfaktoren unterschiedlich beeinflusst und in Folge ein unterschiedliches Erkrankungsrisiko darstellt.[460]

deśa in seiner zweiten Bedeutung – als Bezeichnung des Patienten selbst – ist, um eine richtige Diagnose zu stellen, in Hinblick auf seine Lebensspanne und auf das Maß seiner Kraft und seiner Störfaktoren zu untersuchen. Denn ein zu starkes Heilmittel könnte einen schwachen Menschen zu Fall bringen, während ein zu schwaches Heilmittel bei einem kräftigen Menschen wirkungslos wäre.[461]

Zeit (*kāla*)

Die Zeit, die synonym ist mit Wandel (*pariṇāma*)[462], ist einerseits im Sinne der sechs Jahreszeiten[463] medizinisch relevant, andererseits in Bezug auf den Zustand des Kranken.[464]

In Vi. 8 werden die Jahreszeiten Winter, Frühling, Sommer, Vorregenzeit, Regenzeit und Herbst genannt und beschrieben, welche Therapien in welchen Saisonen sinnvoll sind. In Sū.6 – einem Kapitel, das Ernährungsvorschriften gemäß den Jahreszeiten beinhaltet – hingegen werden folgende genannt: Frost, Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst und Winter. Je nach Jahreszeit werden aufgrund von in der Natur vorherrschenden Geschmäckern bestimmte Störfaktoren erzürnt, deren Einflüsse durch entsprechende Ernährung gemildert werden können.[465]

---

[456] Vgl. Vi.8.92.
[457] Vgl. Vi.8.93.
[458] Vgl. Ka.1.9 und Anhang „Einteilung der Orte“ auf p. 93.
[459] Vgl. Sū.27.56–60.
[460] Vgl. Ka.1.8, Vi.3.47–48 und p. 34–35.
[461] Vgl. Vi.8.94.
[462] Vgl.Vi.8.76.
[463] Vgl. Anhang „Die Jahreszeiten“ auf p. 93.
[464] Vgl. Vi.8.125.
[465] Vgl. Vi.8.125–127, Sū.6 und Anhang „Die Jahreszeiten“ auf p. 93.

Insofern es je nach Zustand des Patienten richtige und falsche Zeiten für gewisse medizinische Maßnahmen gibt, hat der Zustand des Patienten eine zeitliche Relevanz.[466]

Ebenfalls Aufschluss über die medizinische Relevanz der Zeit geben Sū.11.42–43 und Śā.1.110–117, wo im Rahmen der Behandlung der drei Grundlagen bzw. Gründe für Leid besprochen wird, inwiefern Zeit Krankheit und Unheil auslösen kann. Die erste Stelle nennt hierbei Unregelmäßigkeiten bei den jahreszeitlichen Merkmalen Kälte, Hitze und Regen. Die zweite Passage verweist zusätzlich auf eine Stelle in Sū.17, die erwähnt, dass die Störfaktoren Galle, Wind und Schleim entsprechend den Jahreszeiten erzürnt und beruhigt werden, wodurch zeitabhängig Krankheiten auftreten können.[467] Weiters geht sie auf Krankheiten, wie z.B. Malaria, ein, die in bestimmten Rhythmen wiederkehren, erwähnt, dass Krankheiten, die das Alter natürlich mit sich bringt, zeitverursacht sind, und sieht weiters alles Unheil, das durch Vorherbestimmung festgelegt ist und zu gewisser Zeit deren Früchte trägt, als zeitbedingtes Leid.[468]

Kraft (*bala*)

Die Phänomene Konstitution, Essenz, Zusammenfügung (*saṃhanana*), [Körper]maße (*pramāṇa*), Gewöhnung, Geist/Charakter, Essvermögen (*āhāraśakti*), Betätigungsvermögen (*vyāyāmaśakti*) und Alter sind laut Vi.8.123 hinsichtlich ihrer Kraft zu untersuchen.[469] Diese Kraft kann vorzüglich, durchschnittlich oder gering sein – ebenso wie die der krankhaften Veränderung (*vikṛti*), aus der sich wiederum die dreiartige Kraft der Störfaktoren ableiten lässt. Ebenso werden auch die Heilmittel eingeteilt.

Eine andere Dreiteilung der Kraft, speziell auf Körper und Geist bezogen, findet sich in Sū.11.36. Dort wird sie in angeboren (*sahaja*), aus der Zeit entstanden (*kālaja*) und durch eine Anwendung verursacht (*yuktikṛta*) eingeteilt. Angeboren ist die Kraft, die für Körper und Geist natürlich ist, zeitverursacht diejenige, die aus der Einteilung der Jahreszeiten entsteht[470] und ferner die, die durch das Lebensalter bewirkt wird[471], und durch eine Anwendung verursacht ist die Kraft, die durch Ernährung und Bewegung entsteht.[472]

[466] Vgl. Vi.8.128.
[467] Vgl. Sū.17.114.
[468] Vgl. p. 38–47 und die Anhänge „Grundlagen krankhafter Veränderung" auf p. 97 und „Gründe für Leid" auf p. 98.
[469] Diese Phänomene werden in Vi.8.95–122 im Detail behandelt.
[470] In der ersten Hälfte des Jahres (Frost, Frühling und Sommer), in der der Welt Feuchtigkeit entzogen wird, wird die Kraft geschwächt, in der zweiten Hälfte (Regenzeit, Herbst und Winter), der Feuchtigkeit ausschüttenden Zeit, hingegen wird sie gestärkt. Vgl. Sū.6.6–7 und Anhang „Die Jahreszeiten" auf p. 93.
[471] Vgl. p.107.
[472] Vgl. Sū11.36: *trividhaṃ balam iti – sahajaṃ, kālajaṃ, yuktikṛtaṃ ca | sahajaṃ yac charīrasattvayoḥ prākṛtam, kālakṛtam ṛtuvibhāgajaṃ vayaḥkṛtaṃ ca, yuktikṛtaṃ punas tad yad āhāraceṣṭāyogajam ||*

Körper (*śarīra*)

In Vi.8.117 werden Standardmaße für diverse Körperteile angegeben. Personen mit diesen Maßen haben eine lange Lebensspanne, Kraft, Lebenssaft[473], Glück, Rang, Reichtum usw., Menschen mit davon abweichenden Maßen kommen diese Vorzüge in geringerem Maße zu.

Ebenfalls bedeutsam ist die Zusammenfügung (*saṃhanana*) des Körpers: Ebenmäßig-symmetrische Knochen, gut verbundene Gelenke und gut angelegtes Fleisch und Blut ergeben einen gut zusammengefügten Körper und sind Zeichen eines kräftigen Menschen.[474]

Ganz dem Körper ist das sechsten Kapitel des Śārīrasthānas gewidmet, an dessen Beginn auch eine Definition desselben angeführt ist: „Körper (*śarīra*) wird das genannt, was der Sitz des Bewusstseins ist, was in einem Komplex von Umformungen der fünf großen Elemente (*mahābhūta*)[475] besteht und [im gesunden Zustand] eine ausgeglichene Verbindung [der Elemente] aufweist. Wenn nämlich in diesem Körper die Elemente in einen unausgeglichenen Zustand gelangen, dann erleidet er Schmerz oder [gar] den Untergang. Die Entwicklung der Körperelemente hin zu einem unausgeglichenen Zustand wiederum ist bekanntlich [deren] Entwicklung hin zu Zunahme oder Abnahme – unvollständig oder mit [ihrem ganzen] Wesen."[476]

Der Gesundheitszustand des Körpers ist also von einer Ausgeglichenheit seiner Elemente abhängig. Im Folgenden wird beschrieben, wie diese Ausgeglichenheit erhalten bleibt und welche Faktoren welchen Einfluss auf den Körper haben.[477] Der Rest des Kapitels beschäftigt sich mit Embryologie und der Lebensspanne.

Die einzelnen Körperteile[478] und ihre Zugehörigkeiten zu den großen Elementen werden im anschließenden Kapitel des Śārīrasthānas behandelt.

---

[473] Vgl. Fußnote 322.
[474] Vgl. Vi.8.116.
[475] Diese sind Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum.
[476] Vgl. Śā.6.4: *tatra śarīraṃ nāma cetanādhiṣṭhānabhūtaṃ pañcamahābhūtavikārasamudāyātmakaṃ samayogavāhi | yadā hy asmiñ śarīre dhātavo vaiṣamyam āpadyante tadā kleśaṃ vināśaṃ vā prāpnoti | vaiṣamyagamanaṃ hi punar dhātūnāṃ vṛddhi-hrāsagamanam akārtsnyena prakṛtyā ca ||*
[477] Vgl. Śā.6.6–19.
[478] Es werden 6 Schichten der Haut, 6 große Körperteile, 360 Knochen, 5 Sinnesorgane, 5 Erkenntnissinne, 5 Tatsinne und 1 Bewusstseinsorgan (das Herz), 10 Orte des Lebenshauchs, 15 Eingeweide, 56 kleinere Körperglieder, 9 große Öffnungen und diverse andere Bestandteile und ihre Anzahl aufgezählt.

Essenz (*sāra*)

Laut Vi.8.102 gibt es acht elementare Substanzen im Körper, die als Essenz fungieren können, nämlich Haut (*tvak*), Blut (*rakta*), Fleisch (*māṃsa*), Fett (*medas*), Knochen (*asthi*), Knochenmark (*majja*), Samen (*śukra*) und Charakter/Geist (*sattva*). Je nach den bei ihm vorliegenden Essenzen und deren Beschaffenheit hat ein Mensch bestimmte Eigenschaften. Im Folgenden werden die Effekte dieser Essenzen behandelt. So hat z.B. eine Person, die als Essenz die Haut hat, ölige, zarte, weiche, helle, dünne, wenige, tief verwurzelte und feine Haare und eine glänzende Haut und der Besitz dieser Essenz weist auf Freude, Glück, Rang, Genuss, Verstand, Wissen, Gesundheit, Wonne und eine lange Lebensspanne hin. Die meisten Vorzüge haben Menschen, die alle Essenzen gleichermaßen besitzen, die wenigsten diejenigen, die ohne jegliche ausgeprägte Essenz sind.[479]

Ernährung (*āhāra*)

Dieser Punkt wird in Vi.8 nicht speziell behandelt, es findet sich nur ein kurzer Satz zum Ernährungsvermögen (*āhāraśakti*), das sich aus dem Vermögen der Nahrungsaufnahme (*abhyavaharaṇaśakti*) und Verdauungsvermögen (*jaraṇaśakti*) zusammensetzt und von dem Kraft und Lebensspanne abhängen.[480]

Ernährungsvorschriften sind im ersten Kapitel des Vimānasthānas aufgelistet. Laut diesen sollte Nahrung ölig (*snigdha*) sein, sie sollte maßvoll (*mātravat*) gegessen werden, erst, wenn die letzte Mahlzeit verdaut (*jīrṇa*) ist, sie sollte keine Bestandteile wechselseitig nicht zusammenpassender (*viruddha*) Wirksamkeit (*vīrya*) haben und an einem geeigneten Ort und mit allen geeigneten Hilfsmitteln (*upakaraṇa*) gegessen werden, nicht zu schnell und nicht zu langsam zu sich genommen werden, ohne dabei zu reden oder zu lachen, mit aufs Essen gerichtetem Geist und sich selbst dabei auf rechte Weise beobachtend.[481]

Ebenfalls mit Ernährung beschäftigt sich das zweite Kapitel des Vimānasthānas, das den drei Arten von Mägen gewidmet ist. Durch zu viel Nahrung werden die Störfaktoren erzürnt und Krankheiten ausgelöst.[482] Ebenso ungesund sind schwere, magere (*rūkṣa*), kalte, trockene (*śuṣka*), verhasste, stopfende (*viṣṭambhin*), brennende, unreine und unzusammenpassende Speisen und Getränke sowie deren Aufnahme zur falschen Zeit. Außerdem sollte man nichts zu sich nehmen, wenn der Geist gerade von Begehren, Zorn, Gier, Verblendung, Neid, Scham, Kummer, Hochmut, Unruhe oder Furcht befallen ist.[483]

Ernährungsvorschriften gemäß den Jahreszeiten werden in Sū.6. aufgelistet. Je nach Saison, die jeweils einen unterschiedlichen Einfluss auf die Störfaktoren im Körper hat, wird von verschiedenen Geschmacksrichtungen abgeraten, während gewisse Nahrungsmittel empfohlen werden.[484]

---

479 Vgl. Vi.8.102–114.
480 Vgl. Vi.8.120.
481 Vgl. Vi.1.24.
482 Vgl. Vi.2.7 und Anhang „Die Störfaktoren“ auf p. 95.
483 Vgl. Vi.2.8 und Anhang „Dränge des Geistes“ auf p. 96.
484 Vgl. Vi.6.9–48 und Anhang „Die Jahreszeiten“ auf p. 93.

Verträglichkeit und Gewohnheit/Gewöhnung (*sātmya*)

Der Begriff *sātmya* wird in der Carakasaṃhitā manchmal auf Objekte, manchmal aber auch auf Personen bezogen.

Gegen Ende von Sū.6 wird das auf Objekte bezogene Adjektiv *sātmya* verdeutlicht.[485] Zuträglich ist laut Sū.6.50, was Qualitäten hat, die den Qualitäten der Gegend und der Krankheit des Patienten entgegengesetzt sind: „Diejenigen, die das *sātmya* kennen, halten Bewegung und eben Nahrung, die [den Qualitäten der Gegenden und der Krankheiten] entgegengesetzte Qualitäten haben, für mit den Qualitäten der Gegenden und der Krankheiten [der Patienten] verträglich.“[486] Eine weitere Beschreibung des Begriffes ist in Vi.1 enthalten: „Was einem selbst nahe liegt (d.h. wohl bekommt), das nennt man *sātmya*.“[487]

Vi.8.118 ergänzt: „*sātmya* wird das genannt, was [einem] regelmäßig genossen nahe liegt (d.h. wohl bekommt).“[488]

Dass das Verträglichsein oder Bekömmlichsein aber auch mit Gewohnheit zusammenhängt, wird direkt zuvor bei der Behandlung der Verträglichkeit von Salz gezeigt.[489] Nachdem erklärt wurde, dass der mäßige Genuss von Salz durchaus gesund sei, wird Personen, die übermäßig viel Salz zu sich nehmen, empfohlen, diese Angewohnheit (*sātmya*) schrittweise zu reduzieren: „Deshalb ist für diese [Personen] ein Abkommen vom Gewohntsein an diese [Substanz][490] besser. Denn auch wenn etwas eine Gewohnheit ist, so wird es, wenn man sich schrittweise davon zurückzieht, zu etwas, das ohne Störung ist, oder eine [nur] geringe Störung beinhaltet.“[491] Hieraus geht hervor, dass, ob etwas verträglich ist, auch gewöhnungsabhängig ist, weshalb ich das abstrakte Substantiv *sātmya*, wenn es auf Objekte bezogen ist, als „Verträglichsein“, „Verträglichkeit“ oder „Gewohnheit“ übersetze, auf Personen bezogen jedoch als „Gewöhntsein“ oder „Gewöhnung“.

Auch die weiteren Ausführungen in Vi.8.118 sind so leichter zu verstehen: Personen, für die Butterschmalz, Milch, Öl und Fleischsaft verträglich sind und die an diese gewöhnt sind (*ghṛtakṣīrataila-māṃsarasasātmya*), und solche, für die alle Geschmäcker verträglich sind und die an diese gewöhnt sind (*sarvarasasātmya*), sind kräftig, Leid ertragend und langlebig; Personen, die an Mageres und an nur einen Geschmack gewöhnt sind (*rūkṣasātmya*, *ekarasasātmya*), hingegen haben geringe Kraft, ertragen wenig Leid, haben eine kurze Lebensspanne und wenig Erfolg.

In Vi.3.5, wie auch in Sū.15.5 und 17, ist *sātmya* auf eine Person bezogen und genauso zu verstehen: als eine Gewöhnung, die mit dem Verträglichsein gewisser Substanzen in gewissen Mengen zusammenhängt, auch wenn diese prinzipiell als ungesund gelten.

---

485 Vgl. Sū.6.49–51.

486 Vgl. Sū.6.50:
deśānām āmayānāṃ ca viparītaguṇaṃ guṇaiḥ |
sātmyam icchanti sātmyajñāś ceṣṭitaṃ cādyam eva ca ||.
Vgl. zu diesem allopatischen Prinzip p. 52.

487 Vgl. Vi.1.20: *sātmyaṃ nāma tad yad ātmany upaśete; ...*

488 Vgl. Vi.8.118: *... sātmyaṃ nāma tad yat sātatyenopasevyamānam upaśete | ...*

489 Vgl. Vi.1.18–19.

490 D.h. vom Gewohntsein an Salz.

491 Vgl. Vi.1.19: *tasmāt teṣāṃ tatsātmyataḥ krameṇāpagamanaṃ śreyaḥ | sātmyam api hi krameṇopanivartyamānam adoṣam alpadoṣaṃ vā bhavati ||*

Geist/Charakter (*sattva*)

sattva ist in der Carakasaṃhitā ein Spezialbegriff. Das Leben (*āyus*) wird in Sū..42 als die Verbindung von Körper (*śarīra*), Sinnen (*indriya*), Geist (*sattva*) und Selbst (*ātman*) beschrieben. Aufgrund der Verbindung von Geist, Selbst und Körper besteht laut 1.46 die Welt (*loka*) und dort (d.h. in dieser Welt) ist alles andere begründet. Körper und Geist (*sattva*) sind aber – wie im Folgenden erwähnt wird – auch die beiden Grundlagen (*āśraya*) für Krankheiten und Wohlergehen. Krankheiten werden durch ein Zuviel, ein Falschsein oder ein Fehlen in Bezug auf Zeit, Verstand und Sinnesgegenstände hervorgerufen, Wohlergehen hingegen durch ausgeglichene Umstände.[492]

In Vi.8.119 wird *sattva* mit dem substanziell vorgetellten Denken (*manas*) gleichgesetzt und aufgrund seiner Verbindung mit dem Selbst (*ātman*) als Leiter des Körpers bezeichnet. *sattva* ist dreiartig, nämlich vorzüglich, mittelmäßig und schwach, und analog sind dies auch die Menschen. Personen, die ein vorzügliches *sattva* haben – d.h. die als Essenz *sattva* haben[493] – sind besonders widerstandsfähig, aufmerksam, verständig usw., während ein schwaches *sattva* Wehleidigkeit, Furcht, Kummer, Gier, Verblendung usw. hervorruft. Die Erwähnung der Geist-Essenz (*sattvasāra*) deutet auf die Substanzhaftigkeit von *sattva* hin, da die übrigen Essenzen aus Substanzen wie Haut, Blut oder Knochen bestehen.[494]

Sū.8.4 erklärt, dass manche Menschen das Denken (*manas*), das (in seinem Funktionieren) über die Sinne hinausgeht, Geist (*cetas*) nennen, dessen technische Bezeichnung wiederum *sattva* ist.[495]

Andererseits hat *sattva* auch einen moralischen Aspekt, weshalb sich der Begriff an manchen Stellen am besten mit „Charakter“ wiedergeben lässt. Zum Beispiel werden in Sū.7.56–57 Arten von Personen aufgezählt, die gemieden werden sollten, und darunter solche erwähnt, „deren Verhalten, Rede und Charakter schlecht ist“ (*pāpavṛttavacaḥsattva*).

So wie der Begriff des *sattva* in der Carakasaṃhitā ein spezieller ist, ist auch das Verhältnis des *sattva* zu *rajas* und *tamas* ein eigenes. Diese beiden aus dem Sāṅkhya bekannten Begriffe, die ich mit Aufgewühltheit[496] und Dunkelheit übersetze, werden im Śārīrasthāna als Störfaktoren des Geistes (*sattva*) bezeichnet. Davon ausgehend sind drei Zustände des Geistes zu unterscheiden: rein, aufgewühlt und dunkel. Der reine ist makellos, da er von Glück und Güte (*kalyāṇa*) bestimmt wird, während die beiden anderen – der aufgewühlte, durch Wut (*roṣa*) bestimmte und der dunkle, durch Verblendung (*moha*) bestimmte Zustand – makelhaft sind.[497] Durch die Verunreinigung des Geistes durch Aufgewühltheit und Dunkelheit kommt es zu Verstößen gegen die Vernunft,[498] krankhaften geistigen Drängen wie Begehren, Zorn, Gier usw.[499] und zur Verhaftung im Geburtenkreislauf.[500] Erst wenn der Geist gänzlich gereinigt ist von diesen beiden Störfaktoren, ist die Befreiung aus dem Kreislauf möglich.[501]

---

[492] Vgl. Sū.1.54–55 und p. 38–39.
[493] Vgl. Vi.8.110.
[494] Vgl. p. 104.
[495] Es handelt sich hier um eine bloße Feststellung und nicht um die Lehre einer anderen Schule, die in Folge widerlegt wird.
[496] Ich verwende hier statt der gängigen Übersetzung „Leidenschaft“ den Begriff „Aufgewühltheit“, da dieser besser den Bogen zwischen dem hier angesprochenen psychischen Zustand und der Grundbedeutung von *rajas*, nämlich „Staub“ oder „Nebel“, der, wenn aufgewirbelt, die klare Sicht (im übertragenen Sinn: des Geistes) trübt, zu spannen vermag.
[497] Vgl. Śā.4.34–36.
[498] Vgl. Śā.1.108.
[499] Vgl. Vi.6.5.
[500] Vgl. Śā. 1.36, 68 und 142.
[501] Vgl. Vi.5.13–24.

Konstitution/natürlicher, gesunder Zustand (*prakṛti*)

Die Konstitution des menschlichen Krpers ergibt sich im Embryonalstadium laut Vi.8.95 aus seinen ursächlichen Grundlagen (*prakṛti*), nämlich: Sperma (*śukra*) und [Menstruations]blut (*śoṇita*) der Eltern, Zeit (*kāla*) und Gebärmutter (*garbhāśaya*), Ernährung (*āhāra*) und körperliche Betätigung (*vihāra*) der Mutter und den den Umformungen der großen Elemente (*mahābhūta*)[502]. Über diese Faktoren ist der Ftus von den Strfaktoren betroffen und somit ergibt sich je nach dem Über- oder Gleichgewicht bestimmter *dhātu*-s bereits bei der Entstehung des Fötus' eine sogenannte „St föraktor-Grundlage" (*doṣaprakṛti*, d.h. eine Grundlage, die in einem oder mehreren Strfaktoren besteht). Daher gibt es Personen, die von *vāta*, *pitta* oder *śleṣman* dominiert sind, eine Mischung von ihnen aufweisen (*vātala*, *pittala*, *śleṣmala* und *saṃsṛṣṭa*) oder auch ausgeglichene (*sama*) Körperelemente haben.

Laut Vi.6.13 ist die Konstitution von Natur jedoch aus ausgeglichen. Die Dominanz eines oder zweier *dhātu*-s bedeutet bereits eine Abweichung vom natürlichen, gesunden Zustand (*prakṛti*).

Alter (*vayas*)

„Der Zustand des Körpers unter Berücksichtigung des besonderen Maßes der Zeit wird bekanntlich als Alter bezeichnet."[503]

Das Alter wird in drei Zustände eingeteilt: kindlich, mittel und alt. Die Kindheit, die bis zum Alter von 16 Jahren dauert, wird vom Störfaktor Schleim dominiert; in ihr und bis zum Alter von 30 Jahren sind die Körperelemente[504] noch nicht voll entwickelt und der Geist (*sattva*) ist unstet. Im mittleren Alter – von 30 bis 60 Jahren – dominiert der Störfaktor Galle und verschiedene Eigenschaften wie Kraft, Potenz, Erinnerungsvermögen, Eloquenz und Verstand sowie die Qualität der Körperelemente haben ihr volles Maß erreicht. Danach, im Alter, lassen die Qualität der Körperelemente, die Sinne und Eigenschaften wie Kraft usw. nach und der Störfaktor Wind dominiert. 100 Jahre sind die Standard-Lebensspanne in diesem Zeitalter; bei Personen, die älter oder weniger alt werden, wird das Alter gemäß der Kraft von Faktoren wie Konstitution[505] bestimmt.[506]

---

[502] Diese sind Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum.
[503] Vgl. Vi.8.122: ... *kālapramāṇaviśeṣāpekṣiṇī hi śarīrāvasthā vayo 'bhidhīyate* | ...
[504] Hierunter snd an dieser Stelle Nährflüssigkeit, Blut, Muskelfleisch, Fett, Knochen, Knochenmark und Sperma zu verstehen.
[505] Diese Phänomene sind Konstitution, Essenz, Zusammenfügung, [Körper]maße, Gewöhnung, Geist/Charakter, Essvermögen und Betätigungsvermögen. Vgl. Abschnitt zu Kraft (*bala*) auf p. 102.
[506] Vgl. Vi. 8.122.

8.3 Index

9 Editionen, Übersetzungen und Bibliographie

9.1 Editionen der Carakasaṃhitā

Diese Aufzählung orientiert sich an der Editionen-Liste des Forschungsprojekte No. P14451-SPR („Die Debattenlehre im Kontext der indischen Medizingeschichte“) und P17300-GO3 („Philosophie und Medizin im frühklassischen Indien“) des FWF (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung)

M steht für Meulenbeld, folgende Kleinbuchstaben stellen die Nummerierung gemäß MEULENBELD 1999b, p 3–6 dar.

Die mit einem Stern (*) gekennzeichneten Ausgaben standen mir nicht zur Verfügung und wurden daher auch in keiner Weise berücksichtigt.

S^{E} Ed. by Gangadhara Kaviraj, Saidabad: Pramadabhanjana Press 1868 (= **Mc**), Bengali script.

$C1^{E}$ Ed. by Jivananda Vidyasagara Bhattacaryya, 1st ed. Kolkata: Sarasvati Press 1877; Nagari script.

$C2^{E}$ Ed. by Jivananda Vidyasagara Bhattacaryya (= Md), 2nd ed. Kolkata: Narayan Press 1896; Nagari script.

$C3^{E}$ Ed./Transl. by Avinashacandra Kaviratna Kaviraj (= **Mf**), Kolkata: Vidyaratna Press, 1884/1885, Bengali script.

$C4^{E}$ Ed. with ĀD by Harinatha Visharada (= **Mh**), Kolkata 1892–1919; Nagari script (introduction in Bengali).

$C5^{E}$ Ed. with Bengali translation by Yashodanandan Sarkar (= **Mi**$^{\mathbf{1}}$), Kolkata: 2nd edition: Vangavasi Electro Machine Press 1910–1911, Bengali script.

$Bo1^{E}$ Ed. by Shankara Daji Shastri Pade (= **Mi2**) with Marathi translation and notes; 1st ed.: Mumbai: Yajehvar Gopal Dikshit, Bookseller 1897-1898, Nagari script.

*$C6^{E}$ Ed. by Devendranath Sen Gupta and Upendranath Sen Gupta (= **M*j**), Kolkata: Dhanvantari Machine Press 1897/1998 (śaka 1819), Nagari script.

$Bo2^{E}$ Ed. by Khemaraja Krishnadasa with a commentary by Mihiracandra (= **Mk**), Mumbai: Shrivenkateshvar Press 1898, Nagari script.

$Bo3^{E}$ Ed. by Dattaram Narayan Caube with his own Hindi commentary Māthurī or Carakacandrodaya (= **Mm**), Mumbai: Nirnayasagar Press 1899/1900 (saṇvat 1957), Nagari script.

$C7^{E}$ Ed. by Yogindra Nath Sen together with his own commentary Carakopaskara (= **Ms**), 2 vols., Kolkata 1920, 1922, Nagari script.

$Bo4^{E}$ Ed. by Vaman Kesheo Datar with ĀD (= **Mt**), Mumbai: Nirnayasagar Press 1922, 2nd ed. 1935, 3rd ed. 1941, Nagari script.

$Bo5^{E}$ Ed. by Trividyatmaja Yadava Sharma (i.e. Jadavji Trikamji; cf. No. 29) (= **Mu**), Mumbai: Nirnayasagar Press 2nd ed. 1922, Nagari script.

*Bo6^{E} Ed. by Trividyatmaja Yadava Sharma (i.e. Jadavji Trikamji; cf. No. 29) (= **Mu**), Mumbai: Nirnayasagar Press 3rd ed. 1933, Nagari script.

*La1^{E} Ed. by Sadananda Shastri with Auṣadhavivṛti (= **Mv**), Lahore: Mercantile Press 1926, Nagari script.

C8^{E} Ed. by Narendranath Sengupta & Kaviraja Shree Balaichandra Sengupta with ĀD and JKT (= **Mw**), Kolkata: Dhanvantri Steam Machine Press 1927, Dhanvantari Electric Machine Press 1928, 1933; 2nd ed. Varanasi: Chaukhamba Orientalia 1984–1985; reprint: Kashi Ayurveda Series No. 1, Varanasi, Delhi 1991, 2nd ed. of the reprint 2002; Nagari script.

La2^{E} Ed. by Narendranath Sengupta & Kaviraja Shree Balaichandra Sengupta with ĀD and JKT (= **Mw**), Kolkata: Dhanvantri Steam Machine Press 1927, Dhanvantari Electric Machine Press 1928, 1933; 2nd ed. Varanasi: Chaukhamba Orientalia 1984–1985; reprint: Kashi Ayurveda Series No. 1, Varanasi, Delhi 1991, 2nd ed. of the reprint 2002; Nagari script.

Bo7^{E} Ed. by Jadavji Trikamji with ĀD (= **Mz**), Mumbai: Nirnayasagar Press 3rd ed. 1941, Nagari script.

La3^{E} Ed. by Jaydev Vidyalankar with the Hindi commentary Tattvārthadīpikā (= **Mbb**), Lahore *1st ed. 1934–1936; Varanasi, Delhi, Patna: Motilal Banarsidas 8th ed. 1970.

*V^{E} Ed. with the Carakacandrikā Hindi Commentary by Brahmanand Tripathi (= **Mll**), Chaukhamba Ayurvijnan Granthamala 11, 2 vols., Varanasi: Chaukhamba Surabharati Prakashan 1983-1988, Nagari script.

*Cu^{E} Ed. by Purushottama Kara Sharma with Oriya commentary, Cuttack: Dhama Grantha 2002, Oriya script.

J^{E} Ed. by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society with translations in Hindi, Gujarati and English (= **Mff**), 6 vols., Jamnagar 1949, Nagari script.

9.2 Englischsprachige Gesamtübersetzungen

Die früheste Übersetzung der Carakasaṃhitā, die mir allerdings nicht zugänglich war, stammt von K.M. Ganguli von 1890-1925, wurde von Kaviraj Avinash Chandra Kaviratna herausgegeben und basiert auf Gaġgādhara Kavirājs Text der Saṃhitā.[507]

The Caraka Saṃhitā, expounded by the worshipful Ātreya Punarvasu, compiled by the great sage Agniveśa and redacted by Caraka and Dṛḍhabala, edited and published in six volumes with translations in Hindi, Gujarati and English by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society, Jamnagar 1949.

---

507 Diese Angaben stammen aus MEULENBELD 1999b, p. 6. Meulenbeld gibt folgende Daten an: „[by K.M. Ganguli] published by Kaviraj Avinash Chandra Kaviratna [and Kaviraj Pareshnath Sharma Kavibhusan], 68 parts, Calcutta [1890]–1925; this translation is based on Gaṅgādhara's text of the Carakasaṃhitā (see A. Roşu, 1977: 173); second revised edition, with a preface by Dr. Jan Erik Sigdell, 5 vols., Indian Medical Science Series No. 43, Sri Satguru Publications, Delhi 1996. See on this translation and on Kisari Mohan Ganguli: A. Barth, JA 1911, 389–390; H. Jacobi (1908)."
Vgl. ROŞU 1977, p. 173; JACOBI 1908b und BARTH 1911, p. 389–390.

Agniveśa’s Caraka Saṃhitā (Text with English translation and critical exposition based on Cakrapāṇi Datta’s Āyurveda Dīpikā) by Dr. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagwan Dash, The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. XCIV, vol.1–4, Varanasi 1976, 1977, 1988, 1997.

Caraka-saṃhitā, Agniveśa’s treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala (text with English translation), editor-translator Prof. Priyavrat Sharma, Jaikrishnadas Ayurveda series 36,Vol.1–4, Choukhamba Orientalia, Varanasi/Delhi 1981, 1983, 1985, 1994.

9.3 Primärliteratur

AH The *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* of *Vāgbhaṭa,* with the commentaries *Sarvāṅga-sundarā* of *Aruṇadatta* & *Āyurvedarasāyana* of *Hemādri*, annotated by Aṇṇā Moreśwar Kuṇṭe and Kṛṣṇa Rāmchandra Śāstrī Navre, ed. by Sadāśiva Śāstrī Parāḍakara Bhiṣagācārya , 6. ed. of Bombay 1935 [repr. 1997].

AS *Aṣṭāṅgasaṅgraha: śrimad vṛddhavāgbhartaviracitaḥ aṣṭāṅgasaṅgrahaḥ induvyāsahitaḥ, sampādakaḥ: vaidya anaṃt dāmodar cāḥhvale*, Poona 1980.

ĀD *Āyurvedadīpikā* in The *Caraka Saṃhitā* of *Agniveśa*, revised by *Charaka* and *Dṛidhabala*, with the *Āyurveda-Dīpikā* Commentary of *Chakrapāṇi-datta*, ed. By Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya, Bombay 1941 [Fourth edition New Delhi 1981].

ĀS *Āyurvedasaukhya* in *Basic Principles of Ayurveda, based on Āyurveda Saukhyaṃ of Ṭoḍarānanda*, by Vaidya Bhagwan Dash and Vaidya Lalitesh Kashyap, New Delhi 1980.

Bhela *Bhelasaṃhitā (maharṣipunarvasor ātreyasyāntevāsinā bhelācāryeṇa praṇītā)*, editors: V. S. Veṅkaṭasubrahmaṇyaśāstrī and C. Rājarājeśvara-śarmā, C.C.R.I.M.H./Pub. 31, New Delhi 1977.

CaS The *Caraka Saṃhitā* of *Agniveśa*, revised by *Charaka* and *Dṛidhabala*, with the *Āyurveda-Dīpikā* Commentary of *Chakrapāṇidatta*, ed. By Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya, Bombay 1941 [Fourth edition New Delhi 1981].

DhS *Dharmasūtras*: the law codes of *Āpastamba*, *Gautama*, *Baudhāyana* and *Vasiṣṭha*, annotated text and translation Patrick Olivelle , Delhi 2000 [repr. 2003].

JKT *Jalpakalpataru* by *Gaṅgādhara Kaviratna Kavirāj* in the *Carakasaṃhitā*, ed. by *Narendranath Sengupta & Kaviraja Shree Balaichandra Sengupta* with ĀD and JKT (= C8^{E}), Kolkata 1927–1933; 2nd ed. Varanasi 1984–1985; reprint: Varanasi, Delhi 1991, 2nd ed. of the reprint 2002.

MBh The *Mahābhārata*, ed. by *Vishnu S. Sukthankar*, 19 vols., Poona 1933-1966.

Pāṇ *Pāṇini’s Grammatik*, Hrsg., übers. Und erl. und mit versch. Indices vers. v. Otto Boehtlingk, 2. Aufl., Leipzig 1887.

Pañc The *Pañcatantra* of *Viṣṇuśarman*, critically ed. by M.R. Kale, Bombay 1912.

Ragh The Raghuvaṃśa of Kalidāsa, edited by K.P. Parab, revised by W.L.Śāstrī Paṇśīkar, 9th revised edition Bombay 1925.

Rām The *Rāmāyana* of *Vālmiki*, crittically ed. By G.H. Bhatt et al., 7 vols., Baroda 1960–1975.

SN Saṃyuttanikāya, edited by M. Leon Feer, Oxford 1894 [repr. 1990].

SuS *Suśrutasaṃhitā* of *Suśruta* with the *Nibandhasaṅgraha* commentary of *Śrī Dalhaṇāchārya* and the *Nyāyachandrikā Pañjikā* of *Śrī Gayadāsāchārya* on *Nidānasthāna*, revised third edition, edited from the beginning to the 9th *adhyāy*a of *Cikitsāsthāna* by Vaidya Jādavji Trikamji Āchārya and the rest by Nārāyaň Rām Āchārya "Kāvyatirtha", 4th edition Vārāṇasi/Delhi 1980 [repr. 1996].

TV *Tantravārtika* of *Kumarila* in *Māṃsadarśana* of *Jaimini,* vol.2 (Edition: Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ Bd.97), 2nd edition Poona 1970.

VĀ *Surapālas Vṛkṣāyurveda* in DAS 1988.

9.4 Sekundärliteratur

ALPER, Harvey P. (Ed.)
1989 *Understanding Mantras*, New York.

ALSDORF, Ludwig
1962 *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden.

BARTH, A.
1911 Chronique et Notes Bibliographiques, in: *JA, Janv.-juin*, p. 389–390.

BASHAM, A. L.
1954 *The wonder that was India*, London.

BHAGWAN DASH, Vaidya
1978 *Fundamentals of Ayurvedic medicine*, Delhi;
[new revised and enlarged ed., Sri Satguru Publications, Delhi 1999.]
1980 Basic Principles of Ayurveda, based on Āyurveda Saukhyaṃ of Ṭoḍarānanda, New Delhi.

BOLLÉE, Willem
2006 *Gone to the dogs in ancient India*, München.

CHATTOPADHYAYA, Debiprasad
1977 *Science and society in ancient India*, Calcutta.

DAS, Rahul P.
1988 *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume, Surapālas Vṛkṣāyurveda, kritisch ediert, übersetzt und kommentiert*, Stuttgart.
1990 *Miscellanea de Operibus Āyurvedicis* in: *JEĀS 1*, p. 47–68.

DASGUPTA, Surendranath
1932 *A history of Indian philosophy*, vol. II, Cambridge (repr. 1952).

DAVE, K.N.
1985 *Birds in Sanskrit Literature*, Delhi.

EINOO, Shingo
1982 *Zum Namen Caraka-* , in: *StII 8/9*, p. 169–170.

EMENEAU, M.B.
1988 *Sanskrit syntactic particles – kila, khalu, nūnam*, in: *Sanskrit studies of M.B. Emeneau. Selected Papers*, Berkeley.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain
1993 *Caraka's Proof of Rebirth*, in *JEĀS 3*, p. 94–111.

GONDA, Jan
1980 *Vedic Ritual. The Non-solemn Rites*, Leiden.

GUPTA, Anand S.
1969 *The Purāṇic theory of the Yugas and Kalpas – a study*; in: *Purāṇa 11*, p. 304–323.

HACKER, Paul
1978 *Dharma im Hinduismus*, in: *Kleine Schriften*, p. 496–509 Wiesbaden.
[Urspr. erschienen in: ZMR 49, p. 93–106, 1965.]

HOPKINS, Washburn
1901 *The Great Epic of India*, Cambridge.
1915 *Epic Mythology*, Strassburg.

JACOBI, Hermann
1908a *Ages of the world (Indian)*, in *ERE I*, 200–202.
1908b *Pandit Kisari Mohan Ganguli*, in *ZDMG* 62, p. 132–133.

JHĀ, Gaṅgānātha
1903 *The Tantravartika of Kumārila Bhaṭṭa, translated into English,* Calcutta.

JOLLY, Julius
1901 *Medicin*, in: *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, 10*, Strassburg.

KANG, Sung Yong
2003 *Die Debatte im alten Indien. Untersuchungen zum Sambhāṣāvidhi und verwandten Themen in der Carakasaṃhitā Vimānasthāna 8.15–28*, Reinbek.

KELLNER, Birgit et al. (eds.)
2007 *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday,* Part 1, Wien.

KRISHAN, Y.
1980 *The doctrine of karma and Āyurveda,* in: *BIIHM 10*, p. 34–39.
1982 *The meaning of prajñā-aparādha and karma in Ayurveda,* in: *BIIHM 12*, p. 28–33.

KRISHNAMOORTHY, K.
1950 *The conception of personality in the Caraka - Samhitā and the concept of prajñāparādha,"* in: *PO 15*, p. 65–89.

LÜDERS, Heinrich
1942 *Von indischen Tieren*, in ZDMG 96, p. 23–81.
[Auch in: Oskar VON HINÜBER: *Heinrich Lüders, Kleine Schriften*, Wiesbaden 1973, p. 490–548.]

MEINDERSMA, Tabe E.
1989-90 Paralokasiddhi *in* Carakasaṃhitā, in *IT Vol. XV-XVI*, p. 265–273.
1992 *Caraka and the Materialists*, in *WZKS 36 suppl.*, p. 299–306.

MEULENBELD, G. Jan
1987 *Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology*, in MEULENBELD/ WUJASTYK 1987.
1992 *The Charateristics of a* Doṣa, in: *JEĀS 2*, p. 1–5.
1999a *A History of Indian medical literature*, vol. IA, Groningen.
1999b *A History of Indian medical literature*, vol. IB (Annotation), Groningen.
2000a *A History of Indian medical literature*, vol. IIA, Groningen.
2000b *A History of Indian medical literature*, vol. IIB (Annotation), Groningen.
2002 *A History of Indian medical literature*, vol. III (Indexes and Corrigenda), Groningen.
2004 *The woes of* ojas *in the modern world*, unveröffentlicht.

MEULENBELD, G. Jan und Dominik WUJASTYK (Ed.)
1987 *Studies on Indian Medical History*, Groningen.

O´FLAHERTY, Wendy Doniger
1980 *Karma and rebirth in classical Indian traditions,* Berkely/Los Angeles/London. (repr. Delhi 1999).

PREISENDANZ, Karin C.
1994 *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvaloka Vācaspati Miśras II*, Stuttgart.
2007 *The initiation of the medical student in early classical Āyurveda: Caraka's treatment in context*, in: KELLNER 2007, p. 629–668.

RAPSON, E.J. (ed.)
1955 *The Cambridge History of India*, vol. 1: *Ancient India*, Delhi (repr.).

ROŞU, Arion
1977 *Note sur le Mādhavanidāna,* in: *WZKSA 21*, p. 171–192.

ROTH, Rudolf
1872 Indische Medizin. Caraka, in: *ZDMG 26*, p. 441–452.

SEWELL, Robert und Śankara Balkrishna DIKSHIT
1995 *The Indian Calendar, with Tables for the Conversion of Hindu and Muhammadan into A.D. Dates, and vice versa*, Delhi.

SHARMA, Priya Vrat (ed.)
1992 *History of Medicine in India*, New Delhi
1994 *Cakradatta – A Treatise on Principles and Practices of Ayurvedic Medicine*, Varanasi.

SHARMA, Ram Karan und Vaidya Bhagwan DASH
1976 *Agniveśa's Caraka Saṃhitā*, Vol.I. Sūtra Sthana, Varanasi.

SAHA, Mridula
1995 *Personal hygiene, public health and environmental science in Caraka Saṃhitā,* in: *JAS 37, 1*, p. 46–69.

THIEME, Paul
1942 *Śiṃśumāra „Schnabeldelphin*“, in ZDMG 96, p. 418–420.
[Auch in: Georg BUDDRUSS: *Paul Thieme, Kleine Schriften I*, Wiesbaden 1971, p. 54–56.]

THITE, G.U.
1982 *Medicine. Its Magico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature,* Poona.

VETTER, Tilmann
1984 *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien.
1988 *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden.

WEISS, Mitchell G.
1980 *Caraka Saṃhitā on the doctrine of karma,* in: O´FLAHERTY 1980, p. 90–134.
1987 *Karma and Ayurveda*, in: *Ancient Science of Life 6, 3*, p. 129–134.

WEZLER, A.
1990 *On Two Medical Verses in the Yuktidīpika*, in: *JEAS Vol.1*, p. 125–148.

WHITNEY, William Dwight
1879 *A Sanskrit Grammar*, London.

WILKINS, W.J.
1882 *Hindu Mythology, Vedic and Purānic*, London. (repr. London/Dublin/... 1974).

WUJASTYK, Domkinik
1998 *The Roots of Āyurveda: selections from Sanskrit Medical Writings*, New Delhi.

ZIMMER, Henry R. /Heinrich
1946 *Myths and symbols in Indian art and civilisation*, edited by Joseph Campbell, New York.
1948 *Hindu medicine*, Baltimore.
[ed. as: *The science of Hindu medicine*, Vadodara 2000.]

ZIMMERMANN, Francis
1982 *La jungle et le fumet des viandes*, Paris.
[English translation: *The jungle and the aroma of meats - An ecological theme in Hindu medicine*, University of California 1988; repr. Delhi 1999.]

ZYSK, Kenneth G.
1985 *Religious Healing in the Veda*, Philadelphia.
1989 *Mantra in Āyurveda: A Study of the Use of Magico-Religios Speech in Ancient Indian Medicine*, in: ALPER 1989.